شبكة الألوكة
www.alukah.net

مكتبة الأوقاف الكويتية

مخطوطة

كشاف الأسرار في شرح المنار

المؤلف

عبداللطيف بن عبدالعزيز بن أمين الدين (ابن ملك)

شبكة الألوكة
www.alukah.net

اللهم صل على سيدنا محمد وآله وصحبه [illegible] وافضاله بعد ما خلق
وما خلق وما اوجد ورزق بعد وكمال حرف جرى ويجرى ايقلم
من يوم خلقت الدنيا الى يوم القيمة في كل لحظة الف الف
الف مرة وسلم تسليما وهب من فضلك يا مطهر خيرا
جسيما امين

Ad
645

موقع نسيخة المرجع
مركز ودود
wadod.com

فهرست المنار

الكتاب القرآن المنزل الخاص وخص الامر وجوبه الوجوب
ولا يقتضي التكرار اليه وحكم الامر نوعان اداء وقضاء القضاء يجب بما يجب الاداء
والاداء انواع كاملة وقاصرة وما هو شبيه بالقضاء ومنها ورد عن المعصوب اليه
والقضاء انواع ومنها ضمان المغصوب اليه ولا بد للامور به من صفة الحسن
القدرة نوعان مطلق وكامل الامر نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به
والكفار مخاطبون بها اليه وتسمية النهي العام العموم لصيغة في المعنى
او لمعنى لا عموم له ما كل جميع النكرة في موضع النفي اليه
واذا وصفت النكرة بصفة عامة النكرة اذا اعيدت معرفة اليه ما يتناول الخصوص
نوعان المشترك المأول الظاهر النص المفسر المحكم
الخفي المشكل المجمل المتشابه الحقيقة المجاز ويستعمل
اجتماعهما مرادين وطرق الاستعارة واذا كانت الحقيقة مهجورة ومعنى
المهجور متروكا اليه وان كانت الحقيقة مستعملة اليه وقد يهجر الحقيقة المجاز
الحقيقة يترك بدلالة العادة اليه التحريم المضاف الى الاعيان
حروف العطف الواو الفاء ثم بل لكن ان حتى
حروف الجر الباء من الى في مع عند عن
حروف الشرط ان اذا كلما كم حيث واين
الجمع المذكور بعلامة المذكور اليه العشرة الكناية الاستثناء
بعض النص وبالمتصل وبالمنفصل وبالنقصان
فصل السمع يدل على الشيء بسماع العلم يدل على الخصوص اليه
الحكم اذا اضيف الى سبب موصوف خاص او علق بشرط اليه المطلق يحمل على المقيد
القرآن في العلم اليه العام اذا خرج مخرج الجزاء اليه الكلام المذكور للمدح اليه
الجمع المضاف الى جماعة اليه الامر بالشيء نهي عن ضده اليه
فصل المشروعات عن نوعين عن عينه وهي اربعة فرض
وواجب وسنة ونفل ورخصة وهي اربعة
ما استبيح مع قيام المحرم ما استبيح مع قيام السبب ما وضع عن هذه الامة الاغلال

ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فصل الامر والنهي
باقسامها اسباب المشروعات اسباب العقوبات

باب بيان اقسام السنة وهي اربعة الاول الانصار
المتواتر المشهور خبر الواحد واما حد الحجة شرائط في
الراوي وهي اربع العقل العدالة الاسلام الثالث
في الانقطاع المرسل الثالث في بيان محل الخبر فان كان من
حقوق الله وان كان من حقوق العباد الرابع في بيان نفس الخبر
وهو اربعة قسم يحط العلم بصدقه وقسم يحط العلم بكذبه وقسم يحتملهما
وقسم يرجح احدهما وفي اطراف ثلاثة طرق السماع طرق الخط
طرق الاداء والمروي عنه ان انكر اليه والطعن المبهم اليه
فصل وقد يقع التعارض بين اليه والتخلص عن المعارضة
والمستاوي من الاصل في اليه والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة اليه
فصل وهذا الخ محتمل البيان بيان تقرير بيان تفسير
بيان تغيير بيان ضرورة بيان تبديل وهو النسخ
فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم انواع من فعله اليه
وشرائع من قبلنا اليه تقليد الصحابي اليه

باب بيان الاجماع وهو عزيمة ورخصة
ثم هو على مراتب

القياس ١٠٨ وشرطه ان لايكون الاصل فرعا وركنه الخ.
الاطراد ١١٥ التعليل بالنفي ١١٦ الاحتجاج باستصحاب الحال
الاحتجاج بعارض الاستثناء ١١٧ الاحتجاج بالاستقراء ١١٨ الاحتجاج
بوصف السلف ١١٩ الاحتجاج بالتمسك في فساده ١٢٠ والاحتجاج بلا دليل
وجملة ما يعلل له اربعة ١٢١ الاستحسان ١٢٢ شرط الاجتهاد
تقسيم الموانع ١٢٣ العلل نوعان طردية ومؤثرة واما الطردية اربعة
القول بموجب العلة ١٢٤ المعارضة ١٢٥ فساد الوضع ١٢٦ المناقضة
واما المؤثرة ١٢٧ واما المعارضة ففي نوعان معارضة فيها مناقضة
والثاني المعارضة الخالصة ١٢٨ وما يقع به الترجيح اربعة
واذا تعارض ضربا ترجح الخ ١٢٩ والترجيح بعد الاشتباه ١٣٠
فصل في بيان ما ثبت به احد نوعي الاحكام ١٣١ حقوق الشرع خالصة
حقوق العباد خالصة ١٣٢ وما اجتمعا فيه ١٣٣ وتنقسم الحقوق بعضها الى
اصل وخلف الخ ١٣٤ وما تعلق به الاحكام السبب ١٣٥ العلة ١٣٦
الشرط ١٣٧ العلامة ١٣٨ فصل في بيان الاهلية ١٣٩
اهلية وجوب ١٤٠ اهلية اداء ناقصة وكاملة ١٤١
والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
الصغر ١٤٢ الجنون ١٤٣ العته ١٤٤ النسيان ١٤٥ النوم ١٤٦ الاغماء ١٤٧
الرق ١٤٨ المرض ١٤٩ الحيض والنفاس ١٥٠ الموت ١٥١
ومكتسب
الجهل ١٥٢ السكر ١٥٣ الهزل ١٥٤ السفه ١٥٥ السفر ١٥٦ الخطاء ١٥٧ الاكراه ١٥٨

تم فهرست المنار

فهرست كتاب المنار

الحمد لله — تعريف القرآن الخاص — ومنه الامر — موجب الامر الوجوب
حكم الامر نوعان اداء وقضاء — الاداء نوعان كامل وقاصر — القضاء انواع العلما
لابد للمامور به من وصف الحسن — القدر نوعان مطلق وكامل — الامر نوعان
مطلق عن الوقت ومقيد به — الكفار مخاطبون الخ — ومنه النهي
العام — الجمع بالصيغة والمعنى او المعنى لا غير — بحث من وما
كل للاحاطة الخ — كلمة الجميع — الكل في موضع النفي — الكل اذا اعيد صفة
ما ينتهي اليه الخصوص نوعان — المستتر والمانع — الظاهر
النص — المفسر — المحكم — الخفي — المشكل — المجمل
المتشابه — المختصر — المجاز — يستحيل اجتماعهما مرادين
طريق الاستعارة — اذا كانت الاختصار مستفادة الخ — الاختصار نوعان
بتقديم ما ذكرنا حروف المعاني فالواو الخ — الفاء — ثم — بل
لكن او حتى حروف الجر فالباء — من الى في — مع
بعد عند غير حرف الشرط ان الخ — اذا كيف كم حيث اين
الجمع المذكور بعلام الذكور الخ — الصريح — الكناية — الاستدلال بعبارة النص
واشارته ودلالته واقتضائه — التخصيص على الشرط متى يعلم
الحكم اذا اضيف الى المسمى بوصف خاص او علق بشرط الخ — المطلق يحمل على المقيد
القرآن في النظم موجب القرآن في الحكم الخ — العام اذا خرج مخرج الجزاء او الجواب
الامر لا يتناول بعض المنهي الخ — فصل المشروعات بعضها فرض
وواجب وسنة ونفل ورخصة
فصل الامر والنهي احسانهما لطلب الاحكام المشروعات ولها اسباب تضاف اليها
باحسان افعال السنة — المتواتر — المشتهر — خبر الواحد
الضبط — العدالة — الاسلام — المرسل

هو الفقه معرفة النفس مالها وما عليها وزاد عملا ليخرج الاعتقاديات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد المتقدمين
هذا التعريف ينقل عن ابي حنيفة رحمه الله فالمعرفة ادراك الجزئيات
عرف ليخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن ان يراد بها ينتفع به
النفس ويتضرر به في الاخرى كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما
اكتسبت فان اريد بها الثواب والعقاب فلنعلم ان ما تعلق به الحكم
اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم
او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
اي عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب
عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي
لا يثاب عليه ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان اريد
بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك
الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه فالتسعة الباقية
يكون من الاولى اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر
عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية

مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها
وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب
عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها
فيشملان الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين
القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها
فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام ومعرفة مالها وما
عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة مالها وما عليها
من العمليات هي الفقه المصطلح وان اردت بالفقه هذا المصطلح
زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام
الثلاثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد لانه اراد بالمعمول

اي اطلق الفقه على العلم بالاحكام وما عليها سواء كان من الاعتقاديات
او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام فقها اكبر توضيح

الحمد لله

ايه لنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف
وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب والى وصل اليه
بالفعل او لا فانها استعملت في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله تعالى
وامّا ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من
مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة
واعترض عليها الرازي ودفع اعتراضات بعض الفضلاء وبعضهم دفع ودفعها المرار في ايرادها
حتى لكونها مما اطنطنوا به وعبي الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية
وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه
باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس
افعال يسهل له من غير سبق فكرية العظيم ومدحه بالعظيم ابتداء لقوله تعالى وان لعلى خلق
عظيم واشارة الى ان المختار هو محمد صلى الله عليه وسلم وهذا لم يمدح احدا قالت عائشة رضي الله عنها
كان خلق الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن يعني تأدب بآداب القرآن فيسل مدار عظم الخلق على الخوف
وكف الاذى اي احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بما قد قال الله تعالى في معرفه
ولا تبسطها كل البسط وتحمل الاذى اما يكون بصبر توبيخ وهو صلى الله عليه وسلم كان صبورا تحمل
الاذى كثيرا ان يعفو قاله صلى الله عليه وسلم صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى
من اساء اليك وما امر عليه السلام بشيء الا بعد تحلم به وعلى الله الذين فاهوا بنصرة الدين
العريم اي المستقيم الذين متولون على دين الحق قال الله تعالى ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن
متولى عليهما بالاشتراك اللفظي ويحمل الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك كما في بعض الاد
اشد من بعض كيسيدي كتبة وما شابه ذلك لا يكون مواطيا آمين وضع الذي يسابق الذوي
العقول باختيارهم المحمود الى الجزء بالذات احسن زيادة الحي عن الاوضاع الصناعية وبقوله
سابق عن الاوضاع الاطبيعة الغير الثابتة كالنبات الارض وبقوله لذوي العقول عن الحيوانات
الحيوانات المحققة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع السابقة لا بالاختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وفروعه بالذات متعلق بقوله اعني الوضع الالهي فانه سابق لانه
ما وضع الا لذلك والمحمود صول الشيء لما من شانه ان يكون كاملا له اي مناسبة يليق به والفرق
بينه وبين الكمال الصناعي فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج من القوة الى الفعل كمال

الحق وعلى دين

اعلم ان الخلق ان استوى معناه
في افراده فحقيقة واطلاق الانسان
وان تفاوت فيها بالشدة
فمشكك كالبياض فان معناه
في الثلج اشد منه في العاج
فضل ان

هذا الى الاحد ثم لا يحتويه الحد على ما اولا ما على الفروع وبحق من حدود وضعه
الفروع واستنبطها العلماء بارائهم الاولى من اصول الشروع وادلة الاحكام غالب
عاش الجموع آويهم الله الى الجنات والربوع وقواهم بروح الاطاعة والتوفيق
والصلوة والسلام على شيء للواء الرفيع محمد المبعوث من اصح البيوت وعلى آله
واصحابه العابدين الخاشعين والخشوع ما آل الغراب وطاوع وهال الغروب وضوع
وبعد فقول عبيد اللطيف بن فرشته او صلها الله الى جنته بن شرفه ايابا
ايطالية اصحاب الطائفة من خلص اصحابي ومخلصي عابي قالوا ان كتاب المنار للامام
المجتبى سيد العلماء والصلحاء المحبوب سيد الاخيار بديع الفضل في الاعصار مارات مثله
الابصار على الاعصار حافظ الدين النسفي القاه الله الوفي اسكنه الله في جنة منتهى
الابرار حيث طلعته في كتبه تحوي من تحتها الانهار بالمنقبة والمناقب عامر في الافطار كالانهار
رضيه اقصار الاقطار صاروا اليه الاعصار اثاره ولكن كشف مسئلة والتعرض في الاخبار
فيها في قيامة الرايدين ناره وكان شروح طلبوا فيه بيانا لمن حاله فعلا الكلام له
سألك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل مختصرا مقاصد المتن جزله حاويا على حل ايدها البرهنة
حاويا عن ايدها البشيعة وعلى اطايف ايد جيدة جديدة وشرايف ايد بيضة تسديد
نقلت نظر الي وهو العظم شيء وهو الطبيعة والقوى فاحت تطبيعة والجوى وهجت
والزيوف وهو الطلا ووجنا فاريني ملوة الاجل مع انكدار واني نقدها الوجل وانتشار
جاني من ايات وجل والعلم حال العالم بالمحل وبطلا والجهل بالعكس ايضا الى المحل
وابطله وان الصفا هيهات ايقاع الاصله وفيها وان الاصح على ثنياه وعناد الافتراح الى
ثانياه فنظرت لوكرة الاعتذار والالتماس لوصل الى العرب اخماس باسداس فلاح لي ان
ليس فيما فلاح سوى ايسعافه بالجنوح والانجاح فابتهلت كالغريق وشرعت مرارا مني كلا
على في الوهاب انه ظهر الصواب نقرر المرجو والمأمول الحمد لله الذي هدى بنا

ومن حيث انه على ثم حيث اعلم ان اصول الشرع ذكر اجمل بنبيه اعلى اثر ما بعده ما يجب الاصغاء
اليه كما في قوله تعالى واعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور طرفيه واثر يوجب التقول
الاصل ما ينبني عليه غيره من حد ينبني عليه وهذا القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبنيا
على غيره وهذه الاصول بمنزلة دليل على التوجيه فانها هذا الاعتبار وقع له والشرع عما
ينبني على غيره والشرع عبارة عن البيان والاظهار قال تعالى شرع لكم الدين
ملوعوه به اي بينه واظهره قال الشارح يجوز ان يراد بالمصدر ضما الفاعل اي الشارع
وهو الله تعالى او الرسول عليه الصلاة والسلام وكون اللام فيه للعهد كونه معروفا هذا فقهاء
وتكون الاضافة تعظيمية اضاف الى المبين لسكون اللام فيه للجنس واضافة لتعظيم المضاف اليه
وفيه اشارة الى ان الشرع وان انتهت هذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه اما
يستقيم اذا المراد حل المصدر على معناه كما في قوله تعالى وعلمنا كذلك لان الاصول ليست
اصل نفس البيان والاظهر ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا الدين الذي
شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي صحاح الجوهري الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين
تم اما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فايدة لان الاصول اصول لعلم الكلام ايضا لان الشرع شامل له
كما في الفقه وقيل اصول الفقه لافادة الاضافة الاختصاص فهو يعم اختصاص الاصول بالفقه
كذا قالوا فتأمل بل ان يمنع الافادة ولئن سلمنا فلان اصل العادة مطلقا ما يبتنى عليه غيره حسا كاساس
المعاني الفقهية مثلا لان المادة قالوا فيما يقال الشرع بمعنى المشروع والمراد به الاحكام
الفرعية مراعاة للفقه ليدل بلزوم الزيادة على قدر الحاجة وليدل بلزوم الفساد من وجه اخر
لان قولهم الاصل الراجح لا يصلح ان يكون اصلا لاحتمال المذكور والا ان يكون اصلا باعتبار
الفقه لانه فيه هذا كذا في التقرير والحاصل انه جمعة من كل وجه واعتمد السند لان حجيتها ثابتة
بالكتاب وقد اجمع المتقدمون على حجيتها والاصل الراجح القياس اما الفقه فاختياري او قيد
فخرج الاستدلال على الاحكام المستنبطة من الاصول المذكورة احترازا عن القياس المنطقي مثلا
الاستنباط اي الاستخراج من النصوص تعالى ما تقرر جامد حتى يعود فخرج القرآن
معلولة بعلة الاذى وما يوجد في الجامد المتحجر ومثل الاستنباط من السنة
قولها على التكلفة لتخرج السنة المتواترة فانها من الطرفين عليكم فاذا اجتمعا فاعلم الطرف قسما عليكم

سواء كان بالبيوت ومثاله الاستنباط من الاجماع قولنا في ان ما اذا يوجب حرمة المصاهرة قياسا
على الوطء الحلال لان العلة هو الجزئية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس اذا كان اصلا
فلم يقل اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس قلت الوجه بالذكر ان
الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته
لان القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلاثة
وهذا الايصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية القرآنية والعام المخصوص والاجماع المنقول
بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلاثة الاولى ان تقطع
وعدمه عارضي والقياس بالعكس فان قلت السنة كما يعم بها الاحاد المتجزئ عن الكتاب
ينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذكرها في اخبار الاحاد واما العام في السنة وهي تنقسم الى المتواتر و
المشهور والاحاد وبالنسبة الى الاخبار يجوز تسمية الكتاب اولا ان الدلالة شبيهة باصل الحكم
ووصفه القياس معنوي ووصف من الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت
على هذا ينبغي ان يزيد الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا بعد مستند شرعي والا كان اثباتا شرع
ابتداء وهو محال قلت يكون الاجماع متبنا لوصف الحكم وهو القطع لا اصله فلهذا اشترط
المستند في الاجماع لسمع فانه جائز بدونه عند البعض فان خلق الله شهوة على حرام وابيح تقدم
لاختيار الصواب كما جاز عليه سمع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر والاولى ان يقال هذه
علة صدرت لتوجيه كلام الغير سابق واي لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد
ثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة
فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد
صارت شريعة لنا الان بنبينا صلى الله عليه وسلم لقصها او بسكوتها والتعامل مستلزم الاجماع
الفعلي والاخذ بالاحتياط عمل بما قوي الدليلين كما في الاصول الثلاثة واعمال التحري على السنة
لانها وردت في تحاري عند الحاجة والعمل بالاثار يحمل بقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا اما ركن في اثبات هو الكتاب وان كان غيره فان
كان الرسول فهو السنة وان كان غيره فان انقطع الاذى فهو الاجماع والا فهو القياس
والاولى ان يستدل فيقال الاستقراء اما الكتاب الالف واللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره
وهو في العناصر المكتوب وغلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب في المصاحف كما غلب

في تعريف الحد الذي هو كتاب سيبويه القرآن وهو في اللغة مصدر غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة وهذا أصل تفسيره لغة وأما في الكلام تعريف القرآن لا أن المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم الدور المحذور في الحد وأن القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما هو الأبعد لأنه مما غلب العرف بعيد عن الفهم وإن كان صحيحا في اللغة كما في الشرح المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم كما شمل القرآن على رسولنا اللام تعريف بدلا عن الإضافة أو العهد لكونه معلوما عند الله وملائكته ورسله والمؤمنين كما يقال جاء الأمير وإن لم يكن معروفا معهودا إلى الخارج وهو خارج عما يسمى الكتب السماوية والأحاديث القدسية لأن ألفاظها غير معجزة كما أن ألفاظ القرآن المكتوبة في المصاحف وهو ما جمع في مصاحف القرآن وهو ما نسخت تلاوته وثبتت أحكامه مثل الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة كما الآن إلى آخره على قديم الإحصان فإن قلت لو زاد في المصحف ما قلت يلزم الدور لأن تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف والمدعى أنه نسخت تلاوته فلا يقرأ فتعريف فما تصور المصحف موقوف على تصور القرآن فموقوف على تصور كل أحد حتى عند الصبيان يحفظونه ويقدرون عليه والقرآن بخلافه فإنه موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور قلت لو زاد في المصحف ما قلت فلا حاجة إلى تعريف القرآن لأنه مجموع متحقق معروف عند كل أحد مقسوم إلى سور وآيات فلا حاجة فيه إلى تعريف فما تكون الماهية الكلية قلما هذا تعريف له من جهة مفهومه الكلي لأن الأصوليين يبحثون عن القرآن من حيث إنه دليل الحكم الشرعي ويدل عليه أما لفظيته أو بعضها فاطلقوا القرآن على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا يدان يحد القرآن من حيث هو القرآن بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من أجزائه وذلك إنما يكون بمفهوم كلي يتناول الجملة كما يكون تفصيل مفهوم مشترك بينهما مختصة بكل منهما على ما أملى الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا إلينا نقلا متواترا وإنما لم يقيد بالمنقول عنه نقلا متواترا لأنه ليس مشتركا بين الأجزاء إذ الآحاد منها ليست بمتواترة والقرآن متواتر بخلاف الحديث القدسي فإنه مما نسخ تلاوته وحكمه كما في غير الخاص وهو ليس بقرآن لعدم نقله متواترا وبهذا انتفى قول الواحدي على الكتب بحد يخرج قول الطائي أبي حبة نغمة من ألحانه بيات لأنها ليست بطريق الآحاد فإن قلت قوله ترجمت بقوله في المصاحف لأن قراءته مكتوبة في مصحف لأن المصاحف تكون

هذا الكلام زائدا

نسخة الألوكة
www.alukah.net

ف ٢ عن القرار بأن الكتب المنزلة والأحاديث القدسية ليست مصحف يقرأ للهم

زائدا لأن الحاجة إليه تنتفي بالألف واللام في الجمع للجنس وإذا لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله في المصاحف وإن سلم لها خرجت بقوله في المصاحف فلا نسلم كون المنقول عنه زائدا لأن غرضه التمييز وهو من الصفات المهمة وكونه للاحتراز عن الشبهة حتى يرد عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما هذا على قول الخصاص ظاهر لأنه من المشهور آحاد فسمي المتواتر وأكثر فيه شبهة لأن أصله من الآحاد وأما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا ومأمورا على التعريف لا لتسمية في أوائل السور فإن الخلاف في جعلها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب أبي حنيفة لأنه لم يكفر منكرها ولم يتعلق به أحكام القرآن والحرمة القراءة على الجنب والحائض الجواب أنها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه أنزلت للفصل بين السور وهذا كتبت بخط على حدة لعلها ليست من أول السورة وآخرها وأنها المكتوبة جاء بها لكان لك شبهة في كونها قرآنا ولم يجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية وأما قراءة الحائض والجنب فإنما جازت لقصد التمييز كحالة قراءة المحدث للعاجزين عن قصد الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الذي يعد لغة ورعاية للأدب لأن النظم حقيقة جمع للأولى في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه ألفاظ القرآن بنفس الجواهر وإنما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لأنه تعريف للخاص من حيث إنه من القرآن فرعاية الأدب فيه لازمة كذا في شرح منار الأنوار وجامع الأسرار ولقائل أن يقول المصنف قال أولا وهو اسم للنظم والمعنى فتبين أن النظم والمعنى إنما يتبين تمامها ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذكر تعريف الخاص القرآن لا محالة تكرار الأولى أن يقال الطائفة النظم واللفظ جاريان على السواء لأن كلا منا في المكتوب في المصاحف المعنى القائم بذات الله تعالى فهل يريد بذات اللفظ والمعنى جزءا من القرآن لا يكتفي بإرادة النظم كما يتبين في القرآنية يعتبر المعنى أيضا وليس نظما مهما تدل نظرا إلى المعنى إلا على المتشابه قرآن والمراد معنى لأنه معنى وكذا القطع جاء معرفة بل هو الجناية متقيدة بأن من محرز المعنى الجزء قرآن وهو مذهب أبي حنيفة وهنا تجوز القراءة بالفارسية في الصلوة من غير هذين الوجهين أن قراءة القرآن ومن غيرها فقال وهو اسم للنظم والمعنى أراد بهذا تعميم النظم ركنا لازما في الصلوة ولإقامة العبادة الفارسية مقام النظم كما قال صاحبا في هذه المعجز لأنها حالة المناجاة مع الرب والأصح أنه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن مريم هكذا الأنه يلزمه

المشتركة

قال

الأصح أنه لا يجوز عند أبي حنيفة رجع عن القول بإقامة العبادة الفارسية مقام النظم الكريم العرجي

منه احد الامرين بطلان تعريف القرآن لانه اعتبار يتغير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلاة
بدون القراءة لانا سلم المنظم المتعارف بالمعنى والقرآن وانما نعرفها احكام الشرع اي الاحكام الثابتة
بالشرع احترز به عن القصص والامثال والمواعظ الواردة في القرآن ان نظرهم ليست فيها
من الحكم فيها الحكم غير وهو ما يثبت الخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما معرفة اقسامها اي
اقسام المنظم والمعنى او وكلمة اما تأخر اعلى من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة
القرآن الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على تأويل المذكور اربعة
وكل قسم من اربعة اقسام والاقسام كلها مذكورة في المتن وجه الحصر ان الاقسام اما اقسام
النظم او المعنى فان كان الاول فاما ان حسب دلالته على معناه او حسب استعماله في معناه فان كان
حسب دلالته فاما ان يعتبر فيه الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو
القسم الثاني ان كان حسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا
يتصور الا الحكم وهو ما يتعقد من المنطوق الاصلي في وجه النظم قيل وجه الثنوي طريقه
نفاسد ما وجه هذا الامر اي طريقه لكنه ليس بمناسب للمقام اذ المعنى لغوله طريق النظم
صيغة ما هية ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار الباقي اعتبار المنظم صيغة وما هية فان
قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان يقال في وجه النظم وضعها
لغة وشرعا لم يدخل فيه مثل الصلاة والزكوة وغيرهما فانها ثبتت بالسنة لا على
المادة والهيئة الا ان الصيغة لما اتفقت اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط كما مناه
في وجه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء الاذهاب
ليلا الا انه اذا ذكر ليلا كان الاسراء بمعنى طي الاذهاب او هو من قبيل التعبير بعد التخصيص
لشدة اهتمامه بشكل المخصوص وهاهنا لما كان المخصوص والمصور زيادة تعلق الصيغة
فان التفرقة بين الرجل والمرأة خصوصا وعموما ثبتت بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر
ثم عمم الكلام بالصلاة والزكوة ونحوهما مما تخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها في المعاني
الشرعية مجاز فهي خارج من هذه الاقسام داخل في وجه الاستعمال وان جعلت
موضوعة مبتدأ بوضع الشارع كانت ولا تنهاعا ذلك المعنى بالصيغة والمادة وهي اربعة
اقسام الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ اما ان لا يدل على معنى واحد او يدل
فان كان الاول فاما ان لا تتفاوت افراده او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان كان

المتعلقة بالقرآن

ان يدل

الثاني فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والباقي في وجوه البيان وبذلك
النظم وهي ايضا اربعة الظاهر والنص المفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر
معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظهوره بمجرد الصيغة فهو الظاهر
والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فالمحكم وبهذه الاربعة اربعة اخرى
تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعين
الصيغة او لمعناها والاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان
مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا تخلو اما ان يكون خارجة عن تقسيم
البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول
لزم ان يقال واقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود
ذكر اقسام المقابل بتقسيم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا
يلزم ان تكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع
وبانفسها والمقابل لا تحصل معرفة احكام الشرع وانما تخرج بما اذا خرج من حيز الخفاء والاشكال والاجمال
واذا خرج عن ذلك بقي مقابلا لا يدخل في الاقسام الاربعة والمراد الشيء في وجوه استعمال الكلام
النظم وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا
فمجاز وكل واحد منهما اما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فالكناية وهذه اقسام
والمعاني
النظم لان اللفظ متقدم على المعنى والدوائر في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص وبإشارته ودلالته واقتضائه لان مفهوم ان استفيد من المنظوم
فاما كان مسوقا للمفهوم للاستدلال بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فبطريق الاشارة
وان توقف بها الاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فبدلالته وان لم يستفد فمن المنظوم
والمفهوم فمن الاستدلالات الفاسدة سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيها للاستقراء
التام الذي هو حجة لان الكتاب جامع لكل ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله تعالى
تسامح لان المعرف تصفة قائمة بالمعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا تستقيم
وكان المناسب ان يقول الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول ولعله
معرفة هذه الاقسام وشيء خامس على حذف المضاف اي معرفة غير خامس يستعمل الكلام في
الاقسام العشرة السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى

ن

فان ص

ع

تحصل

ع

والمعاني ص

ان تعالى

معرفة الخواص والترتيب والمعاني والاحكام وهو بالعشرين في الاربعة ثمانون ولكنها ليست
ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات حقيقية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار النظر
اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام منها باعتبار ينقل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم
جرا الى آخر الاقسام فيكون على الحقيقة تقسيمات لا تقسيمات وهو واضح ايضا معرفة انواعها
اي مواضع احد تلك الاقسام وتشتقاتها كما يقال الخاص مأخوذ من تواصل اختص يكذا وشرح عليه
سائر انواعها الاقسام فتقييدها اراد به ان يعرف المستدل الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عنده
اقسام من تقديم الحكم على المشروط وعليها اراد بها ما يفهم من العبارات لغة ما كان نوعها
واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا ان واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة
لا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام بعضها اقسام عنه وقوله خمسا ليس كذلك
يصح ان لو كان من اقسام ألفاظ القرآن وليس كذلك قلنا نعم اذا انه لما توقف معرفة تلك
الاقسام عليه سماه قسما تجوزا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا تجوزا لان الاقسام انما
تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون
الاستدلال به استدلالا بالعبارة النص اما الخاص كلفظ واحد او كالجنس متناول للمعاني
والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد خرج به ما يكون دلالته
بالوضع والمشترك ايضا لانه وضع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه غير
معلوم للسامع قبل الحاجة الى الاختبار فيه لان هذا القسم انما نظر الى الوضع والمجمل معلوم
المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني بعوارض الاستعمال احترز عنه
نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل
الابهام على ما لم يرد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات لا ينافيه
وقد اجملنا الوقيعة المطلقة من قبيل الخاص كونها اسما للذات موقوفة والابهام فيه من هذا
الوجه وان احتمل ان يكون كالمرقوم ومعنى على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا
له مع قطع النظر عن ان كون له افراد كالمسلم فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة
كل مستنكرة في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا اذا استبعاد او اكان غرضه
بيان التسمية وتطبيقه على الافراد لان التسمية للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب العام

بقوله كل لفظ باعتبار سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او خصوص النوع
او خصوص العين كانسان ورجل وزيد كما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام وهو الحقائق
جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه يشتمل
على الرجل والمرأة والحر والعبد بما حتى ان من اشترى عبدا ظهر امتناع بيعه والفظ المشتمل
على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين
متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلامنا بالنسبة الى مواد اهلية صحيحة وما ذكرتم من
العوارض واللفظ الذي له بعين واحد حقيقة حينا خاصا كزيد فان قلت العين ايضا في هذا
الاسم غير معتبر لعدم احتمال الشركة فيه وكان ينبغي قلنا انما قدرنا الكلي الامر الخارجي
ولا شك في مغايرته طبعا فقدمه وضعا للتناسب وحكما لان الاثر الثابت للخاص من حيث اعتباره والحق
العارفة من الحقيقة انه متناول المحصور تقطعا تعيينا اي قطعا ارادة العين كما اذا اطلق زيد في
الحكم المراد عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم
يشهد عليه دليل كالمعدوم ولا يفيد القطع الاتي ان من اراد تخصيص عام تخصيصا متأخرا لاحتمال يستوطه
يلزم واذا كان ما يدل لا يبان ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت
هذا الحكم الاول مستدرك فان لان القطع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا العكس فاي
فائدة في ذكر كل قلت القول الاول للبيان المذهب والثاني لنفي ما زعم من قال الخاص يحتمل
البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور او
حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال لسهو معاودة
على المخاطب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بيانا في نفسه لانا نجوز هذا الدفع لما
ذكرناه ذكروا لاحتمال البيان الحاق التعديل الى الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في
القومة والجلسة بين السجدتين لما ثبت بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاعرابي صلى
في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل شيئا باس الركوع والسجود
وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي
رحمهما الله تعالى لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا معناه وابوا البيان الاتي عن الاستواء وكذا
السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض لا يحتمل البيان ومن الحق التعديل فيه
فصلوا فرضا يكون زيادة على النص بخبر الواحد وهو لا يجوز فان قلت ثبت انه

لعله

منقاوت

نوع

لكنه

نخصه

القسمة

لا يجوز الحاق التعديل
بامر الركوع والسجود

الخاص حكم الواحد

انه لايحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكونه لايجوز ان يكون المراد هو الوضوء الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لانسلم ان كل معنى شرعي محتاج الى قيد زايد على اللغوي وابن سلمناه لكنا نحتمل انه لم يبنه امر وليل وقد تقدم مجمله وقد بينه على سبيل الفرض لان الحاق الطهارة بامر الركوع والسجود على سبيل الوجوب حاق نظر الى دليله ويبطل شرط الولاية بكسر الطاء وهو ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لايجف المتقدم قبل اتمام مع اعتدال الهواء او على شرط صحته الوضوء عندنا لكن رحمه الله تعالى لانه صلى الله عليه وسلم توضأ ولم يجف عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز والترتيب وهو شرط عندنا لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كما شرع الترتيب والتسمية وهي شرط عندنا لقوله صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند الشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات في ايتا الوضوء وهي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الى اخره لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم استعمل لغة وشرعا بمعنا هما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء هذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا فيبطل فان قلت فقد ثبت الترتيب والموالاة في الوضوء كما ثبت التقديل في القراءة قلنا لو ثبتا بالوجوب في نكل الصلوة كما في الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع قلنا بالسنة اظهار للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجوه اخر فان الوضوء لايفسد بالتذرع بالشروع في الصلوة تذرعا كذا قاله الشارح والقايل ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيه بل في نكل منهما وكلاهما لايفسدان بالتذرع بالشروع فان قلت فقد ثبت الطهارة منفردة وغير منفردة والوجوب يتعلق الاولى بالسببية بجميع انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنص والمفسرة او المحكمة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالاية المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها انها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها انها ظنية فما الاول يثبت الفرض والمنفي والثالث الوجوب وما يدرج تحت السنة الاولى الاستحباب فيكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التقديل من

القسم الثالث لانه صلى الله عليه وسلم امر بالاعادة ثلاثا فقال الاخر اجتي فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر التسمية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا حق التسمية لان مثله يستعمل في الفضيلة وكذا دليل الموالاة وهو المواظبة يدل على التعليل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا تريان النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه بلل كفه والطهارة اي بطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس فانه اشار بعض رحمهم الله تعالى الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله صلى الله عليه وسلم الا لايطوفن بالبيت محدث ولا عريان ولنا شرطيتها باطلاقه لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبدن فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الواحد بيانا له لانه ليس بحجة فان قلت النفي محمل لانه ليس المراد من الطواف مجرد الدوران بالبيت بل التعبد فيه بسبعة اشواط وان يكون ابتداؤه بالحجر الاسود قلنا الاجمال فيما بالنسبة الى الطهارة لانه لا دخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فلا تنتفي خبر الواحد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا يبقى في محل اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقدار ما يمسح مجمل بحسبه بحيث لا يقال له مجمل لا يمكن العمل به قبل البيان ولا يمكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما ينطلق عليه اسم البعض كما نقول قدر الساعي ثلاث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح برأسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فيبقى دلك البعض مجملا اولا لان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاد ذلك على حدة ولقايل ان يقول لانسلم الاجمال من حيث العدة لان الامر لا يقتضيها لكن لا نسلم الاجمال من حيث المبدأ في الاطهار لان نقل ثبت العدة وتعين المبدأ بالاخبار المشهورة وبما نجعل الزيادة على الكتاب والتاويل اي بطل ما يقال انه مفسر رحمه الله القرء بالاطهار بناء على ان المراد بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بمعنى ليتربص المطلقات المتحولات بثلاث من ذوات الاقراء مدة ثلاثة قروء والنفس

الطهارة

وجهان

وعدة

خاص وجه

والسنة وجه

مشترك مستعمل في الطهر والحيض حمل الشافعي القرء على الاطهار وستدل بقوله تعالى ٥ يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقوله اتيتك لصلاة الظهر اي وقتها فيكون وقت كل طلاق لقوله وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء في الثلاثة تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتانيث العدد وعكس التوانيث والجواب عن الاية بان اللام فيه للمعاقبة كما في قولهم لليوم اليلوت وايتوا للخراب اوبان المراد من قوله لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنهما فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الاية مستقبلات ٥ لعدتهن وعن الثاني بان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحظ والبز فلما اضيفت الثلاثة الى المذكر روعي فيها التذكير وبهذا ظهر ان الثلاثة خاص بعدد معلوم فلو حمل القرء على الطهر انتقص من الثلاثة لكونه اذا طلقها في الطهر بعد الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرءين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الحيضتين فيكون دون النصاب فلن حيضة على الحيض وطئت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلاثة كاملة فان قلت الثلاثة كما تحتمل النقصان تحتمل الزيادة واذا احتمل الزيادة على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقها في الحيض لم تحتسب بما الحيضة فيكون التربص بثلاثة اشهر قروء وبعض قرء قلنا دل البعض المترتب من العدة على كون العدة الا ثلاثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد شهران وبعض الثالث وايضا في الجمع ثلاثة فلما لا يشهد على ان يراد بعضه ومحل النزاع الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى الله عليه وسلم حتى تذوق عسيلته ويذوق هو عسيلتك فتبين عليه السلام الغرض بانه وقت العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود ورد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لانها المسبب السابق لانه لو كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا قبل تلك الحالة لا يكون الحل جديدا اذ الذوق علة للعود فيثبت

تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقتين والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي رحمهم الله تعالى تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية الحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فاولى ان يكمل الحل في الطلقة والطلقتين فيهدمها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون الزوج الثاني حكما الا في الطلقات لا في الطلقتين والطلقة اذا عرفت هذا فنقول احتج محمد والشافعي رحمهما الله تعالى بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للغاية وهي غير فارقة في الحل بل مبينة للحرمة فقط وانما يثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت الحل ليس عملا بالكتاب وايضا انه لا ان حتى غاية معلومة ٥ وهو النهاية بل كان ابطالا لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية تقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة لان ما لا يبالي وجوده قبل وجود المغيى وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضي خلافه فيكون ابطالا لان ما لا يبالي نفس الفعل لا يصلح ان يكون غاية اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون الزوج الثاني هو الاصابة غاية فاجاب المصنف عنه بان محللية الزوج الثاني ثبتت بالعسيلة بحديث العسيلة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير رضي الله عنه فجاءت متهمة بالعنة فقالت ما وجدته الا كهدبة ثوبي فقال صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فتبين عليه السلام الغرض بانه وقت العسيلة فاذا وجد الذوق وجد العود ورد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لانها المسبب السابق لانه لو كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا قبل تلك الحالة لا يكون الحل جديدا اذ الذوق علة للعود فيثبت

حديث ملعن
لعن الله المحلل والمحلل له

ه الحل الحادث لان حدوث الحلة تستلزم حدوث الحلال فيكون الزوج الثاني
شبتا الحل الذي عدم قصده بثلاث طلقات وان كان ثبوت الحل بالسبب
السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم محللا
في قوله لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن
على الحلال انه تحيج على قصد الفراق بالنكاح شيع للدوام وصار كالتيس المستعار
واللعن على المحلل لانه صار سببا لمثل هذا التكريح والمراد من اللعن اظهار خساستها
لان الطبع السليم ينفر عن فعلها لا الحقيقة اللعن لانه صلى الله عليه وسلم
ماعلم تعالى قال صاحب الكشاف تحليلا لا ينافي كونه غاية لجواز ان
يكون تبتا الحل وضمنا الحرمة فاتقوا بالتحليل ليس بتوكيد الحل بخلاف قبل عمل
بخلافين الى هنا كلامه والقياس ان يقول عاد المتافاة منافي لوضع المسئلة لان
الزوج الثاني اذا كان مبتا للحل بعد الطلقة والطلقتين واذا كان غاية للحرمة لا
بعدها وتنافي الثاني يدل على تنافي المسئولة فان قلت الحل
ثابت فاذا كان الزوج الثاني محللا بالرضرا ثبات الثابت قلنا لا نسلم لان وصفه
لان الثاني اثبت جدا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا واما اثبت حلا كاملا
المسيلتان كما يتان عن الغموض وفي ذكرهما تنصيف اشارة الى ان خبيثة
الخشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهو ان الانثى اذا شهر وطئ
لانه تبع بطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مجمع الضمان لاجتماعهما عندنا سواء كان المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي رحمه الله يجتمعان لانهما مختلفان حكما
لان الضمان لجبر الحال والقطع للزجر وسببا لان سبب القطع الجناية على حق
الله تعالى وسبب الآخر الجناية على حق العبد وهما لا يتحدان محلا
الا ترى انه قد يقال القطع بوجب انتفاء الضمان لقوله عليه السلام لا غرم على
السارق بعد ما قطعت يمينه لان كونها مالا يتهز الخاص وهو قوله فاقطعوا لانه لا ينبئ
عن بطلان العصمة بل زاد عليه بحجر او احد فقد اتينا بما بينتم انكم المصنف الى
جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال ثبت بالسارق في قوله تعالى

جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل فيما استوجبت به ما يجب
حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد وان الجزاء مصدر جزى يجزي كفى وهو دليل
على ان القطع جزاء كامل كافد السرقة ولا يكون ذلك الا بكمال الجناية وهي انما تكمل
اذا كانت واقعة على حق الله تعالى لانها جناية تعم جميع الوجوه والجناية على حق
العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب
نقل العصمة الى الله تعالى ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد
لا يكون حراما لعينه فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما في سرقة
الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر
ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة الى الله انتقال الملك الى الله لانه
لو انتقل اليه لصار مباحا واسقط القطع والمسروق مملوك لما ذكر ولهذا لو وجده قائما
بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع
كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولا يبقى معصوما فصارت حرمة العين لله تعالى وهو اصل
ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة وكان تمامه هنا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى
تمامه بالاستيفاء فان القطع تبين ان الحرمة كانت لله فلا يجب الضمان وفي البسوط سقط
الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله فيفتى بالضمان فيما روي عن محمد فان لم
يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت القطع شرع لقضاء حق العبد
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيما ابطال حقه صورة ففيه
تكميل بدا معنى لحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ بالضمان فان قلت
قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي يجب القطع ولا ملك فيه
لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه
وان سلمنا فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق حق الغير لعينه وحق
الوقف كذلك وكذلك اي ولكون الخاص قطعيا في معناه صح ايقاع الطلاق بعد
الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح وقد زال بالخلع ولا يقع
الطلاق بعده تمسك المصنف بقوله تعالى فان طلقها اي معطوف على ما قبله وهو فان
خفتم الا بقيا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معنى الآية ان علمتم او ظننتم

وعندنا ان معنى الحفظ
بالقطع والضمان
فكان اكمل

ايها الحكام ان لا يقيم الزوج حقوق الزوجية فاذا اثم في التزوج فيما اخذ منها على المرأة
فيما افتدت به نفسها وصح الطلاق بها لانها اقتدت بالمال وهو الخلع لكونه اقرب بمعنى فان
طلقها بعد التزوجين سواء كانا تباعا على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق
لا يكون متابعا لما في الخاص وانما اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان
المذكور في عامة النسخ انها متصلة بقوله انطلاق مرتان بمعنى الطريق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه يجيء لمرية بل حقيقة التشبيه بل الكثير كما في بيتك
بمعنى فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى راسخة في بعد بعدان وجب انفاذ الترتيب
في الذكور وهو ما اوجب الترتيب في الحكم المشروع فيها لم تتصور الطلقة الثالثة قبل
الخلع ولا بعد الخلع قبل التطليقتين بل صار عدد الطلاق اربعا لان الطلقة الثالثة من
على الخلع والخلع مرتب على التطليقتين وكذا لان خلافا الاجماع واجيب عنه بان اتصاله
بقوله الطلاق مرتان او اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن التطليقتين لانه لم يذكر تطليق
آخر من جهة الزوج فكانه قيل الاصح عليها انما افتدت به في التطليقتين المذكورتين ثم
رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد وجوب الطلاق عقيب الخلع فلا يلزم منه ان يكون
الطلاق قبله بمجرد وجوب الفاء التعقيب او الوصل في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا
لا يقبل به احد واما عدم تعقب الطلقة الثالثة بدون الخلع فغير لازم لان غايته ما يفهم
من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة بعد الخلع واما الاحصار من اين يفهم ان قلت
على ما ذكرت لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان
المراد منه الرجعي قلت انه رجعي الى حد لم الاخذ على تقدير الاخذ فلا ينافيه
ان يقول هذا الحد مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى تركها حتى تبين واما
اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى ابو حنيفة رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وسلم
سئل عن الطلقة الثالثة فقال او تسريح باحسان فلا يدان يكون قوله فان طلقها بيانا
لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح
بالطلقة الثالثة فان اراد التسريح بالطلقة الثالثة فلا يحل له تعدد حتى تنكح زوجا غيره فيفيد
لا يكون في الاية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يقال ان يمسك عارواه
ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة لا يحل لها ان تاخذ منه اكثر مما اعطاها

في العدة ووجب مهر المثل بحر بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة عندنا
وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها فزوجها بلا مهر وبفتحها من فوضها وليها الى
الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجب اما بالتسمية او الوطء وفائدة الخلاف في المفوضة
اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب مهر المثل وعند الشافعي لا يجب
لقول ابن عباس في المفوضة حتها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا فا
وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة خلافا لمالك فان قلت
لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان ينتصف بالطلاق قبل الوطء قلنا هذا لمهر
بقياسي ما ايعرف بالنص والمفوضة في المسمى ومن غيره وكان لها مقدرا شرعا
عيضا في العبد عندنا وقال الشافعي تقدير منوط برايي العاقدين كما كان
البدل مفوضا الى ابيها في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له ان
يتنفعا بما وكلا لما فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صفة التالف والانتشر فقوله
فان طلقها متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان يتنفعا متعلق قوله وجب يعني ان لكل
منهما ان يحول الزوجة ان يتنفعا النساء بالمهر فكون ان يتنفعا مفعولا له ويجوز ان يكون
بدلا من ما او اراد ذكر والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين
والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد احتراما عن زنا اخي الوطي يجب
المال عند العقد صلة بالباء الموضوع للالصاق فان قلت المفهوم من الاية ان
العقد المشروع هو المتضمن المال فيلزم ان لا يكون العقد الذي في غنية المرشد شرعا
وقد حكم بصحته ذلك قلت لا نسلم اللزوم لان المراد بنفي ما فيه فيكون المال
ثابتا عند العقد سواء استمياه او بقيا فيخرج وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص
مذهبه فان قلت ثبت في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال زوجتكها بما معك من
القرآن فعلى ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد لم يعرض عليه لعارضته نقر
الكتاب او يقال الباء للسببية لا للمعاوضة فلا منافاة على انهم استدلوا بهذا الحديث على ان
المهر مقدر او وجه التمسك ان الفرض حاصر موضوع بمعنى التقدير يجب ان يكون المهر
مقدرا الا انه في تعيين المقدار لم يحل فلحق البيان بقوله عليه السلام لا مهر اقل من
عشرة دراهم وانما كون مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات المتكلم فانه لك ان

سكن الأوقاف

يستفاد الامر الامر وانما الخلاف في ان الامر هل يطلق على الفعل حقيقة امر لا فصار لم
يطلق لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف بالرشد هو الفعل
وعندنا لا يطلق هنا لكن لقوله عليه السلام شغل عني امر يوم صلاة الوسطى الخ فرق
بتقسيم في مرتبة وقال صدر الكلام اتم في اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله
موجب للمنع عن الحال هذا اشارة الى مقدمات العامة وهو ما روي انه عليه السلام لما
واصل اصحابه فانكر عليهم اخوانهم فقد في وصال الصوم بقوله عليه السلام انكم
مثلي يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم
وخالفه تعالى وهو ما روي انه عليه السلام لما صلى اصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم
فلما قضى صلاته قال احملكم على القائكم نعالكم قال لما رايناك القيت نعليك قال ان
جبريل اخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه
وليصل فيهما هذا دليل على ان الفعل غير موجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف وجامع الاسرار
واقول يمكن ان يقال الانكار لم يكن للمتابعة بل لان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام
ولهذا قال بقوله يطعمني ربي ويسقيني وكذا في خلع النعال على الانكار باخبار جبريل كان
مخصوصا به وكيف يحمل الانكار على ترك الاتباع وقد امرنا به بقوله فاتبعوني يحببكم الله
وفي هذا الدليل شائبة الالزام ان يقال لو لم يكن موجبا الاتباع لما انبعت الصحابة
وفحوى الاتباع دليل فحوى الوجوب استفيد ذلك السلام صلى الله عليه وسلم اذا كان الفعل
اذا لم يكن الفعل موجبا لما كان في الامر اجابة هذا جواب عن تمسكهم بالحديث ويسمى الفعل
بنا ي الامر لانه سببه اي الامر سبب الفعل فهو مامور به قيل امر تسمية للمفعول
بالمصدر هذا جواب عن تمسكهم بالآية لكنه جواب تسليمي لانه كان له ان منع ويقول لا
نسلم ان المراد من الامر الفعل لان المراد به حقيقة القول فلا نقول متصف به كالفعل واين
سلم فذاك اذا قدر مجازا لان الامر حقيقة القول تجمع على اوامر وحقيقة الفعل على امور كذا
في الكشف كذا في شرح التقويم لان امر على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم الا ان
يجعل اوامر جمع آمر من كان تصيغة افعال جمعا آمر وعلى هذا التاويل يجمع نهي على نواهي
ويمكن ان يقال يجوز ان يكون امر واوامر جمعا لامر مبنيا على غير واجب نحو الخياط في وسط
وهو جبه اي موجب الا بمطلق الوجوب لان الذنب كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقوله

الامر موجبه الوجوب لا الندب والاباحة عندنا

تعالى وكاتبوهم مشتركين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك وادنى الترجيح
الندب والاباحة لقوله تعالى فاصطادوا والاذن الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته
التمكن من الاقدام عليه ذلك الاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة من ائمتنا لان من شك في
بين هذه الثلاثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها فالاصل في الاستعمال
الحقيقة فاذا صدر امر لا يدان يتوقف فيه ما لم توجد قرينة تعين احدها قلنا وهذا فاسد
لان الصحابة امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا
لطلبوا دليل آخر الفعل به سواء كان بعد الحظر او قبله يعني وجبه الى الوجوب عندنا
سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله هذا رد قول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا
موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من
الجوارح والحظر السابق لا يصلح دليلا عليها لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز
عكسه ان ينتقل الى الوجوب والاستعمال مشترك فاذا جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى
فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واين سلم انها ليست من الامر كما سيجيء في
الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت قرينة على صدر الوجوب وهي ان الاصطياد شرع لنا
ولو وجب لكان علينا لانا امنا على الترك فيعود الامر على موضوعه بالنقض الاستفاء
الخيرة عن المامور به الصرف هذا دليل لقولهم وموجبه الوجوب وهو قول عامة العلماء
بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله فقعوا اسجدوا لآدم فانه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به وهو دليل
الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد اتاركه بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي عليه السلام ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فالله تعالى حذرهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب الاوجع في الاخرة بسبب
مخالفتهم الامر فلو لا ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفتهم الامر
خوف الفتنة الا اذا كان الامر به واجبا ما ذا قلت قوله عن امره ليس بجيد
لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالفة كل امر من اوامره الخ قلت انه جاء في النظم

ب

دول

ضمن الفتنة

يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر وجواز الاستثناء دليل عدم الوجوب فان
قلت يجوز ان يراد بمخالفة الامر انكار حقيته والدلالة على وجوب المامور به قلنا
موافقة الشيء عبارة عن قرعه بمقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته
تركه فاما اعتقاد حقية الامر فمخالفته موافقة الدليل الدال على حقيته لا مخالفة
الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو ممنوع لجواز ان يكون
المنهي عنه الاية التهديدية والخلق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحق به
قلنا دلالة الاجماع لانهم اجمعوا على ان الوضع لطلب الفعل والامر فيكون كذلك
لان الاصل في كل شيء الكمال او قال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المامور به
اذ لو رخص لم يكن طالبا فكل من وجد فيه الاجماع يدل على الحتم وهو وجوب الامر او الوجوب
وانما قلنا بالاجماع لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس الدعوى وانما يدل عليه
فان قلت لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب وهذا لو قال الشارع
اوجبت عليك او طلبت منك يثبت الوجوب قلنا كلامنا في الوضع للطلب وما ذكرت
اخبار عن الطلب لا وضع له والمعتبر اي الدليل العقلي وانما يكون قصد من
قصد الفعل كما في الحال اذا استقبل المخنث بعبارة والايجاب اعظم قاصد الفعل
لانه مناط الثواب والعقاب فلا وضع له عبارة كان او غيره في الامر فان قلت هذا
اثبات اللغة بالقياس وهو باطل قلنا لا نسلم لانا انما اثبتنا وضع الصيغة للطلب
الجازم المقتول به ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولا
الامر الوجوب لما حسن ذلك وقد يقال لا نسلم ما ذكرتم من الاستقراء والامر لا يتحقق
بدون الاستقراء كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان الوجوب
لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملجأ بالجبر والوجوب باطل فتقل
الشارع الوجوب الى الوجوب فحاصل الخلاف انما هو في اللفظ الدال بقدر الامكان والحسن او بقوة الامر حقيقة
في الوجوب بالحقيقة الشرعية لا اللغوية لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر
لما ان الخلاف في صيغة الامر اعلم وضع لاقي لفظ الامر لا يكون الا دليلا واقعا
على الطلب ولقائلا ان يقول لا نسلم ان المراد بالامر الحقيقي هو الطلب الجازم
الى الفعل المتعلق الامر عند اطلاقه بل يقال امر فلان فلانا بكذا اذا طلب منه ايقاعه
ان الاتيان بمعنى الاشتمال الا ان ضم بمعنى صيرورته ماخوذا كالكسر ان ذهب الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايقاع بمعنى الاشتمال ليس الا ذهاب الى متعلق
يقال ايقع امرا فلان اي امتثله واذا ثبت ان ايجابه الاباحة او الندب لما يتوهم
الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فنقول
انه حقيقة للاقصر وهو مختار فخر الاسلام وصفي الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم
يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة كما لو اراد من العام بعضه وكما لو اطلق
لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة ناقصة وقيل لا اي قال الكرخي الجسا
لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الوضع له وهو الوجوب يعني لان دلالة الندب
والاباحة عند الاستحقاق المعفو عنه بتركه ولان الامر الايجاب لاستحقاق العبد بها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة او الندب غير باقي بين لان فيها فاستعمال الامر فيها كون
مجازا فان قلت كيف اختار في الاسلام كونه حقيقة فيها مع كونه مجازا عند عرضه
عرضه قلت اذا نسب الندب والاباحة بحر وجاز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الندب
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الى وجوب باشتمال الترك والاذن بجواز
من حرجه والاباحة بجواز على التساوي وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ في
غيرها وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى الامر الندب او الاباحة انه
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون مجموع مدلولي اللفظ القطع
بان الصيغة لطلب الفعل وعدم دلالته اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمرتبة الجنس لها والوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فالاقتضاء في انه مجرد
جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك وجواز استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة الترك في أولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا رجح جوازي وجواز تعارض

قلناه

ان الاتيان بمعنى الاشتمال الا ان ضم بمعنى صيرورته ماخوذا كالكسر ان ذهب الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايقاع بمعنى الاشتمال ليس الا ذهاب الى متعلق
يقال ايقع امرا فلان اي امتثله واذا ثبت ان ايجابه الاباحة او الندب لما يتوهم
الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فنقول
انه حقيقة للاقصر وهو مختار فخر الاسلام وصفي الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم
يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة كما لو اراد من العام بعضه وكما لو اطلق
لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة ناقصة وقيل لا اي قال الكرخي الجسا
لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الوضع له وهو الوجوب يعني لان دلالة الندب
والاباحة عند الاستحقاق المعفو عنه بتركه ولان الامر الايجاب لاستحقاق العبد بها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة او الندب غير باقي بين لان فيها فاستعمال الامر فيها كون
مجازا فان قلت كيف اختار في الاسلام كونه حقيقة فيها مع كونه مجازا عند عرضه
عرضه قلت اذا نسب الندب والاباحة بحر وجاز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الندب
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الى وجوب باشتمال الترك والاذن بجواز
من حرجه والاباحة بجواز على التساوي وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ في
غيرها وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى الامر الندب او الاباحة انه
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون مجموع مدلولي اللفظ القطع
بان الصيغة لطلب الفعل وعدم دلالته اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمرتبة الجنس لها والوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فالاقتضاء في انه مجرد
جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك وجواز استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة الترك في أولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا رجح جوازي وجواز تعارض

قلناه

ان الاتيان بمعنى الاشتمال الا ان ضم بمعنى صيرورته ماخوذا كالكسر ان ذهب الانكسار
بمعنى صيرورته منكسرا كيف وان الايقاع بمعنى الاشتمال ليس الا ذهاب الى متعلق
يقال ايقع امرا فلان اي امتثله واذا ثبت ان ايجابه الاباحة او الندب لما يتوهم
الوجوب وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع في بيان وجه ذلك الاطلاق فنقول
انه حقيقة للاقصر وهو مختار فخر الاسلام وصفي الاباحة جزء من الوجوب اذ الشيء ما لم
يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب
على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة كما لو اراد من العام بعضه وكما لو اطلق
لفظ الانسان على مقطوع اليد وكان حقيقة ناقصة وقيل لا اي قال الكرخي الجسا
لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الوضع له وهو الوجوب يعني لان دلالة الندب
والاباحة عند الاستحقاق المعفو عنه بتركه ولان الامر الايجاب لاستحقاق العبد بها بتركه
فيكون الوجوب والاباحة او الندب غير باقي بين لان فيها فاستعمال الامر فيها كون
مجازا فان قلت كيف اختار في الاسلام كونه حقيقة فيها مع كونه مجازا عند عرضه
عرضه قلت اذا نسب الندب والاباحة بحر وجاز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب بل الندب
انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الى وجوب باشتمال الترك والاذن بجواز
من حرجه والاباحة بجواز على التساوي وعلى تقدير جزئيتها يكون استعمال اللفظ في
غيرها وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى الامر الندب او الاباحة انه
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون مجموع مدلولي اللفظ القطع
بان الصيغة لطلب الفعل وعدم دلالته اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول
من الندب او الاباحة وهو جواز الفعل الذي هو بمرتبة الجنس لها والوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت ذلك بالقرينة فالاقتضاء في انه مجرد
جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك وجواز استعمال الصيغة
الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت
فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز
الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة الترك في أولوية
الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا رجح جوازي وجواز تعارض

قلناه

قلت كما مضى في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تتداخل احكامها في ذلك
بل التعلق بنفس الوجوب فلا يكون ما نحن فيه دليلا لنا في وجوب الاداء ٧
يكون الا بتكرر نفس الوجوب بتكرر السبب والحاصل ان القرينتين فايلون بتكرار لكنا
نسنده الى السبب وهو يسنده الى الامر بناء على ان نفس الوجوب وجوب الاداء
ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا اشكال على ما ذكرت الا داء قارن الاداء
لا يتكرر بالتكرار تكرر الاداء قلت الانسان اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من
تكرر الحكم الا تكرر علته لو قال لعبده اعتقت غانما لسواد وكان عنده عبد آخر اسود
فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرر الحكم تكرر علته باجماع القائلين
لا بالقياس موجب العتق حتى لو قال لعبده اشتر لي الحمار فحلت السوق فالامر
لا يقتضي التكرار بالاجماع وان احتمل وذلك على الدليل احتمالا مكررا ايضا على
الدليل على الامر وعند الشافعي لما احتمل التكرار تركنا المرة في قوله طالق فنسأل
ان طلق نفسها ثلاثين اذا وقع الزوج فيها لانه نوى محتمل كلامه لانه نوى واحدة في
واحدة فلما ان تطلق واحدة وكذا عندهم قال وجه التكرار انه اذا اريد فلها
ان تطلق واحدة او ثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على الصدور لا يحتمل الصدور
اختلف في السارق هل تقطع اطراف الاربعة او لا عندنا لا تقطع رجله اليسرى
وان سرق الفا بعد حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثانيا تقطع يده اليسرى في
الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوا ثم ان عاد فاقطعوا وان
عاد فاقطعوا ولقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع دائر
متناول اليمنى واليسرى فحملها على البعض ابطال الاطلاق الايدي جمع قلة الجمع ايضا لان
طيا يعينين الا اياما وذلك جري مجرى النسخ عندكم وايضا تمسكوا بان مصدر السارق
والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد به اية السرقة الا سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات
لوجب القطع الابد وهو باطل لان لا يعرف الا موت السارق وذلك منتف بالاجماع وبالعقل
الواحد لا تقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فكان
اليمنى والاجماع فلا تتناول اليسرى لغة ولا يمكن هنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات
المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرار الزنا لان المحل هناك باق

والجواب عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله
تقييد المطلق نسخ عندكم غير صحيح له لانه استدلال بما لا يدله نصوبيا الى مثل ذلك
اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع تكون مجازا
عن التثنية كما في صغت قلوبكما وحكم الامر المفروغ عن بيان وجوب الفور وعدم
احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو على قسمين الاولية لو جان اداء وهو تسليم
عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم
كالجنس مثال الاداء والقضاء وقوله عين الواجب خرج القضاء والتعليل الامر هذا
اشارة الى قوله الماهية اضمال الجوارح لانها في الاذية قبيل الامر هو بمعنى الوجوب لان
ذلك ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يكون تسليم نفس الواجب وهو وصف في الذمة
لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصورة بقاء لتنافيها حكم الجواز بقاء
ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور وهلا يكون مقتضى اسمائها لا
باعيانها قلت العينية والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما عليه الامر الاداء
فان المأتي به ان كان عين ما عليه فهو الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهو الى ستة في الاداء
والقضاء لان التسليم الموجب مستحق لا يكون اداء او قضاء فقوله لا احتياج الى هذا القيد لان
قوله بالامر خرج منه التسليم الذي مستحق لان الامر ورد به او لان معنى التسليم تحصيل
السلامة وهو في اداء ما وجب اداء ما يكون اداء او قضاء فقوله لا احتياج الى هذا القيد لان
في وقته لان التسليم في غير ادائه يكون اداء او قضاء فقوله انما احتاج المصنف هذا القيد ليعتبر
غير الوقت كالزكوة والكفارات قال الاوزجندي زكاة ماله وقطعه كما وانه اعلم انه هذا
التعريف الذي قاله من خصائص الامر الموجب واما على ما ذهب اليه من جعله حقيقة في الندب فالاداء
تسليم ما طلب من العمل بعينه فيدخل فيه النفل وقضاؤه تسليم مثل الواجب به اي
بالامر فلا يتناول النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه واجبا
عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من جنسه اي من جنس ما امر به ان يكون جنسه
اذ لو صرف هذا الضمير الى ما يليه لا يكون قضاء قطعا الواجب الامر تسليم مثل الواجب عند
لا تسليم مثل الواجب مطلقا ولا احتياج الى هذا القيد ويستقيم احدهما ان الاداء
اي تسليم مثل الاداء ان كان القضاء كقوله نويت ان اؤدي ما امر الامس والقضاء ان كان الاداء

ليس الواجب
الوجوب

نسبة السبب في الذمة

وفيه
وهذا كان يستوجبها
ما يوجب الارض
ما يوجب

الوراقة

كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي أديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تفعل مجازا وهو كذلك لان الصيغ متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء والعكس لان كل واحد منهما اخص من مفهوم اطلاقا فاذا استعمل في خبر يكون مجازا وجعل نفس الاسم للقضاء حقيقة في معنى الاداء لانه لفظ متسع يجيء بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين المثل والاداء فيه معنى شائبة البراءة في الخروج عما كان وجه في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي خلافا للبعض وهو الطرفيتون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي وهو قول المعتزلة القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها لو قد فاتت بغير عذر حيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صلوة العصر فكانما وتر اهله وماله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء احد مسائل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له الحق وكلاهما منتف فيجب ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا وقد وجب اداؤه لان التعلل شرع لدرء من جنسه وهو فعل آخر فامر بصرف ما درء التعلل الى ما عليه ضرورة القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يتقضى الوقت بسلام الا ركعات نفل فيخرج شروع قلنا الاتمام فان الوتر سنة على قول صاحبيه واحدى الروايتين عن ابي حنيفة واجب عنده فيسقط قضاؤها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النصوص في الناسي والنائم والذي اعتمد قلت الاستدلال ليس بصحيح لانه اخص والاخص لا يدل بالاتفاق واما ذكر النائم للتاسي اشارة الى الجائز لانه ليس من شانه ان يترك الصلوة متعمدا فترك القياس به فلما كان وجوب القضاء في العمد والصلوة معه والاداء واجب اقتضى ايجاب القضاء بالامر الواجب وفسد ما تقدم عليه وهو فضل الوقت الخ وهذه عبارات الخصم تكون ظرفا وقيدا للتجويز وايراد عليه فان عنده واجب عند المحققين وغيرهم لعدم ورود النص فيه وتخريجه ليظهر فائدة الخلاف اذا فات المنذور عن وقته اما اذا فاته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نذر مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا ظهر من ابطل في التخريج قال الشيخ

قوله الدين الاتفاقي الصحيح عند بعض قولي العراقيين لان الامر الاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل اليوم الجمعة لا يقال انه ما موره بعده ولو امره بكون غير الامر الاول والية مال الامامان الفارسي والرازي قال في الاسرار القول الاول اشبه مسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاته صلاة في الحضر قضاها في السفر ركعتين ومن فاته صلاة في السفر قضاها في الحضر اربعا ومن فاته صلاة الليل مع الامام قضاها بالنهار ركعتين ومن فاته صلاة النهار قضاها بالليل ستا او ثمانيا ان يقول وجوب اداء الخمس وعدم وكذا القصر والاتمام اعتبارا لما وجوب القضاء باعتبار المثل لانه واجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على الايماء فقط قضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلاة في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز لك قلت ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان هو الصورة فاذا صح زال الضرورة فوجب الاعادة بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء فيها بالنقل كيف يستقيم فيما يجب بالاداء قلت عرفنا بالنقل ان الواجب ما سقط وهذا الظاهر نفع ما وجب بالامر وهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنقل المراد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق

وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود وهذا اشارة الى سؤال ورد على المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذا ثبت ان المنذور الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان فاذا لم يكن ايجاب القضاء بالامر الاول لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق وجاز قضاؤه في رمضان اخر كما ذهب اليه وقول لانه مثل الاول في الشروع اجيب بان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعدم شروطه الى ان الواجب حرفا ما ورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم لا لاعتكاف بدونه وهذا لو نذر ان يعتكف ساعة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم

قوله

منع كل اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه الصلوة والسلام للاعتكاف الا بصوم والواجب الشيء ايجاب لقوله اوجب وشرائط التي لا تتوسر اليه الا بها وليكون ما ملتزما بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه حالا ملتزم بالنذر اذا وضوء رصلوة وصوم قضى ما زاد وضوء رصلوة وصوم قضى ما زاد على وضوء الاصل

قوله

ولكن يسقط الصوم المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
بان لم يعتكف صائما فلذلك افتقر بعضهم الى طلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان
وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزمان الصائم وهو رمضان وفيما قالناه او بوسف اسقاط
الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر اتباع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف
الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود وكان رخصة وكان فيه نقصان ما اوجناه بصوم
مقصود عادما من النقصان الى الكمال بين قضائه في رمضان واداه في رمضان الاعتكاف الواجب
مطلقا المؤدى في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثنين على الشرف الحاصل
من النفس كما ان النفل تحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض او كمل اسلم
في الجزء الناقص لا يجوز ان القضاء في مثل ذلك لصوم شهرين فان قلت على هذا كان
ينبغي ان لا يقضي في ذلك الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر طلقا قلت امتنع
وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف بتحقق قدر الشرف الوقت وان يكون الاتصال به مقصودا
فاذا زال الشرف لم يزل الاتصال لبقاء الخلف الذي هو القضاء فيصح لبقاء احدى العلتين وفيه
نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء وان سلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف
الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف ويقال ان بعض العلة الاتصال بصوم الشهر طلقا
وهو موجود فان قلت الشرط وهو وجوده والواجب كونه مقصودا اما لو تركها لتنوه
بتحريمة الصلاة وهو رمضان الثاني على هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال في الشرط
عن مقتضاه فلا يدان يكون مقصودا الا ان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه
لما فاته فقد انفوته ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نقص مقصود وعدام
قلنا القياس كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات عن الاداء اذا
اداه ناقصا وان الماكس فيه سببه القضاء وهو منتقم على وجهين وهو الذي
يؤديه مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب وناقص وهو ما يؤديه بعض
اوصافه وهو ما هو شبيه بالقضاء كما لصلوة بجماعة في الكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والحاصل في غيرها نقصان كما لا يصح الزيادة هذا اكمال الاكامل والصلاة منفردا اكمال
القاصر وصوم العبد اوصى لا لمرض فيه وهو الجامعة وكصلوة وفعل الاضحى بعد
فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي كمن نام خلف الامام ولم يتنبه الا

بعد فراغ الامام فهو وقد اداه يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه
القضاء فلانه قارن المؤدى مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حتى
لا امام محال بل هو مثله كما بيان بالمثل قضاء لكن لكونه قضاء اعتبار الوصف واداء
باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء يشبه القضاء بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل والحق به الاحق لان فعل المسبوق وما فاته منه اول الصلوة اداء
محض قاصر لكن مقصود ومن قصور في فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق
منفرد فيما سبق وليس في فعله شبه القضاء حتى لم يلزم الاداء مع الامام فيما سبق
فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال وما
فاتكم فاقضوا قلنا سماه قاضيا بحال ما فيه من اسقاط الواجب وسماه قاضيا باعتبار
حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة
ولا يصير بها مسافرا فلزم ان يكون فعل اللاحق شبيها بالقضاء هذه مسئلة مصورة
في مسافر اقتدى في مسافر فلما قام ليتم انتبه بعد فراغ الامام فاحدث ونحن في مصر
فتوضأ واوى الاقامة في موضعه بعد فراغ امامه حال اداء ما بقي من غير تكبير عزم
القعود الاول لان الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا يتغير فرضه ومن الثاني ان نية
الاقامة لا يدان تكون في موضعها اذ هي في غيره كالمغادرة لغو لان حالة الشروع
ومن الثالث انه اذا لم يرفع الامام رأسه في الخندي الاقامة تغير فرضه لان نية الاقامة
اعترضت حال الاداء ومن الرابع انه اذا اتكلم تبطل صلوته ويجب عليه الاستيناف فيتغير
فرضه لكونه مؤديا قال مولانا سراج الدين الخندي ولقايل ان يقول انه
مؤد حقيقة وقاض شبهة فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهة القضاء لا يقتضي فلم تتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى
احتياط الامر العبادة الى هنا كلامه وعكس ان يجاب عنه بان هذا لا يستقيم من حيث
عمله بالشبهين فارجع الى ما قال هذا فاكون احد الرأيين صحة القضاء بالكلية وهما
اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد وقد مر حقوق الله تعالى
الذكر لانه اولى بالتقديم وفي الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلفه وقد مر
حين الخصوص وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا

لصورة فيثبت الوجوب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الآن الشرع جعل الوقوع في الثاني واجبا في الذمة ليتأدى
بذلك الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حر فان قلت اذا كان اداء كما مال
فما الفارق بينه وبين ما اذا غصب عبدا فقتله القاضي بها فانه يجب عليه القيمة
فان قتل خطأ على انسان وأتلف مال الغير في دار الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بجنايته
او دين يستحق برقبته او عين وهي اداء قاصرة فكذا تسليم المبيع مشغولا بالبناء عليه
وهو في تقوم مقامه اداء لكن في الوصف الذي وجب اداؤه وهو التسليم عن كل وجه أما
كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية يوفي الغاصب ضمانه
وأما قصوره فلانه لو دفعه المالك الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على
الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن وأما وجوب عين كمن تزوج امرأة على
عبد الغير بعينه صح التسمية ووجب عليه قيمته العبد بعجزه عن التسليم ولم
يقض بها القاضي في تسليم بعد الشراء بعيب او استرداد المبيع للفساد الذي جعله مؤديا
وسلمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى يجبر المرأة على القبول لكونه
عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم
يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم
استرد البائع المستحق حيث لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري قلت شبه الاستحقاق
قبل تمام البيع كان موقوفا على اجازة المستحق فقبل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع
على التسليم اما الموجب لتسليم العبد هاهنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ بالجحود
لانه لا ينفسخ بهلاكه فاذا وجب عليه تسليم المسمى يلزمه وبقيمة اعتاقه وسيأتي تمامه
لكونه صار مملوكا لنفسه وبين اعتاقها وسائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبيه القضاء
لان بدل المال اذا وجب بتبدل في الصفة لا يرى أثر العبد كما لو حلف لا ينتفع بحلي المشتري حالين
الا ينتفع للبائع وبعد الشراء العكس لان بدل الصفة يتبدل الذات حكما كالخمس
اذا تخلل لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء حيث انه هو لا بعينه لان
حيث الذات اذ لو كان كذا لما افترقا في حكم الختزير وهو الحرام العين مجموع الذات واعتبار
المالكية فيتبدل البعض بتبدل الكل كذا قاله صدر الشريعة وقال ابن ملك لم ير لا

نظير لو اداء يشبه القضاء بالاجماع ص

يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذات الشيء بقيد المملوكية لبعض قيد ذلك
الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع والمقيد ظاهر فالاولى ان يقال لما ثبت بالسنة
وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتته تمر وكان الفدر كان يطبخ بالتمر
فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت انه لحم تصدق علينا يا رسول الله
فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل بتبدل الملك موجبا لتبدل
الذات حكما والعين واحدة وهذا الى قوله في الصورة المذكورة يشبه القضاء على الزوج
للزوجة ثم ذلك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها
استقر من العين الى القيمة وقد ارضاها حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليها ولم يتغير بالقضاء
وانما جعل اداء أشبه القضاء لم يكن من وجه اداء به باعتبار الذات ووجه قضائه
باعتبار صفته والذات هي الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه
من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها
وهذا اداء القرض قضاء قلت الفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يكون تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة فجعل تسليم العين كان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين
سوى ذلك واما القرض فتسليم عينه محال فكان تسليمه مثله قضاء فرقا يدل ان يقال كان ينبغي
ان يكون قضاء القرض قضاء شبيه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاداء
حتى لم يجز فيه الربا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا اي كما يكون الاداء
انواعا فقضاء محض وهو الذي لا شبه فيه بالاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول
وهو ان تعقل فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل الا انه يثبت به وما يثبت
معنى الاداء كالمصوغ اي كقضاء القيمي للصوغ الغائب هذا نظير القضاء بمثل معقول
والقدية له اي للصوغ هذا نظير القضاء بمثل غير معقول لعني القدية وهو وصف صاع
من بر او صاع من غير خلف عن الصوغ وقضاء لمن عجز عنه واما كالشيوخ فانا لا
نعقل المماثلة بين القدية والصوغ لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان
معنى الصوم انجاب النفس بالكف ومعنى القدية تنقيص المال ولكنه جاز امره تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال في الاسلام معناه لا يطيقونه كما جاء حد فلان
في قوله تعالى يبتغون الله كما ترى تضادوا اي ليزدادوا قال الامام الزاهدي في هذا الآية

درس مولانا ما شاء الله رض الله عنها وحاشيته على هامش على هوامش
تنبيه ولا حكم الصدقة على انها كانت صدقة انتظم وقت
شيء هاشم على انها كانت صدقة انتظم وقت
لا تحرم الاعمال التي صلى الله عليه وسلم فاتوضح
القاضي ض

لوجه

من وجه

والقدية المولاة ... ض

غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم وهذا يدل على ان الصوم خير في حق العاجز بل يقتضي الآية على المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا اذ ية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ ثبت وجوب العذية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النفل وقرأ بعضهم وعلى الذين لا يطيقونه وجعل ولا تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام والخبر محذوف اي لكم في الآخر ويكون ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الطاهر طريق العسر وان كان ممكنا على طريق العسر فحينئذ الصيام خير لهم ويكون وجوب الفدية بالنص وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان رفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات العيد فانه تكبر للافتتاح اولا ثم يكبر الركوع ثم تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان تكبيرات قد فاتت عن موضعها واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستوا النصف الاسفل والاعضاء فيه مع ما فيه لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد اذا مر الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقتدي اذا فاته ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصاع للاحتياط هذا جواب عن سؤال تقديره وهو ان الفدية ثبتت في الصوم بنص غير معقول فكيف وجبت الفدية في الصلاة بالنص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما تشتمل الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معللا بالعجز وان لا يعقل فتجب الفدية في الصلاة لانها تاطين في كل منها عبادة بدنية وان لا يكون معللا فتكون الفدية حسنة لانها مندوبة تحرزا عن السيئة فقلنا بوجوبها احتياطا وهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله اعلم انه قوله يحتمل ان يكون معللا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق فانه للتصدق اي كما اوجبنا التصدق لفقيه اشاة ان الحنيفة بدون الفقير اي سواء بنية الاصح ان اصل الصدقات التصدق بعينها حتى ان لو استهلك عند الامام الفقير بطريق الخيار والاحتمال كمن اتصدق بالعين اصالة في

التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى الاراقة الدماء لما فيها من اباحة اللحوم والاطعام وانكر في ضيافة الله تعالى اطيب لان الناس اضياف الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما يتناوله من ضيافة الكريم ثم لم يكن سقوط ذلك الاحتمال في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت علمنا بالاصل احتياطا واذا جاء العام انتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لو بطل في احد الحالين كون الاراقة اصلا فان قلت اذا فات الشاة الى الاراقة كون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نسلم الزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عادة الايسة الى اشهر ولم ينسخ الحيض في حاضت تعتد بالحيض وهو اي مر انواع القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل سمي القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى والمثل صورة ومعنى السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو اعتبر القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على عين الا حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على القيمة صورة او القيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا المراد من قوله مثل او كان له مثل او يصطنع فان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر واما اخر المصنف قوله وهو الكامل ابو عن قوله او القيمة لكان انسب فان قلت هذا التقسيم تحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم يذكره هناك قلت الفائت في الاداء صلوة الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل فاية الامرين الاول اكمل وهما ان النفس والاموال بالمال في حالة الخطا هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال لانه مالك والمال مملوك واما وجه ضمانه بالنفس نحلا في الصيانة للدرء عن المحل وقيدنا بقولنا في حالة الخطا لانه لو كان بالجناية عمدا واستحل القصاص لا نفس لانه مثل له صورة ومعنى وكما في السابق واداء القيمة هذا نظير قضاء بشبه الاداء قيل في عبارة تساهل لان تسليم القيمة قضاء لا محالة وكان ينبغي ان يقول قضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء مستعمل وكان القضاء اختار لفظ الاداء اما ما لبيان معنى الاداء فيه فيها اذا نوح على عبد لغيره فيتحقق التسمية عندنا

الطعام ص

لشاك ص

ذلك ص

لان نوع

الفدية

الكفارة

فلا يجوز

الا شتغال

بستة في

ركوع ستة

الخوي

الخمسان

خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في اوصاف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة
فتصح فيما ينبني على المسامحة كالنكاح دون البيع اما كونها قضاء فظاهر واما شبهها بالاداء
فلان العبد بالجملة توصف لا يمكن اداؤها الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم وصار القيمة
اصلا من هذا الوجه ذكره السغناقي حتى تجبر على القبول اي قبول قيمته كما لو اداها بالمسمى اي
بعبد وهو تجبر على قبوله وانما يخير الزوج لان التسليم عليه فالعبد النظر الى انه معاوض
الجنس يجب والنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب العدل بين الشيئين
فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معاوض بدون التقويم فصار تقويمه قضاء محضا
فلم تعتبر هذه القدرة على العبد فان قيل لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته افسد
التسمية ويجب مهر المثل كما نص عليه قلت انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة فافترقا باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لو تجب
بالعقد لانعدامها اداء انما اعتبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل
ان الكامل سار على القاصر قال السغناقي في القطع من المفاصل اي اذا قطع شخص واحد يده
ورجله قبل الزبد بيد عمد ثم اختار الولي قتله اي يخير الولي ان شاء قطعه ثم قتله
وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان خطأ وعمدا فاذا في الاولى اي في الصاحبة لا يقطع الآن
بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما فيتداخلان عند الخلاف بالقيود الثلاثة لان القتل لو كان
بعد ابرائه فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عدين او خطأين
او احدهما خطأ والآخر عمدا وكذا اذا كان قبل البرء والقتل من شخص آخر او من شخص واحد
لكن كان احدهما اولا والآخر عمدا اولا واما اذا كانا خطأين من شخص واحد فهما جنايتان واحدة
اتفاقا فلهما ان القطع انما يكون اذا بقيت انه لا يسري الى القتل فاذا قتل عمدا فقد انعقد
الى القتل ودخل وجبه في وجب القتل واصله ان مبنى المفاصل على المساواة وفي
القتل يخير القطع مراعاة المساواة في الصفة دون الاهلاك وفي القتل القطع مراعاة
المساواة في صفة الفعل ايضا فيخير بينهما الولي بخلاف الخطأ فالمعصوم هناك صيانة المحل
عن الاتلاف والصون الفعل الا ترى ان الخطأ موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز له
الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه لا يلزم العين الى القاصر عنها كان الكامل
قلت يتعين عليه القطع والقتل الا ان يقتصر على القتل لانه وجب عقابا فله ان يسقط

القطع فصار كما سيضاء بعض الدين وابرأ الباقي وكما يضمن المثلي اي على اعتبار سبق الكلام
الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في ايضمان العدوان لا يضمن ما له مثل الا القيمة
اذا انقطع المثل الا في الحنطة لان المعهود المثل الكامل انما يظهر وقتا لقضاء بها
اذ قبله يحتمل وجوده وعند ابي يوسف اذا انقطع المثل التحق بالامثال له فتعين قيمته
يوم الغصب الجامع كونه يوم الغصب سببا ووقت وجوب القيمة واجب بان العلة في الاصل
كونه وقت وجوب السبب ووجوب الجبر وقت عجز المغصوب وفيما نحن فيه ليس كذلك
لان الجبر جزاء المثل وانه لم يتحقق يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند
محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان الجبر عن الكامل ثبت فيه ويكون ان يقال لكن الجبر
لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبا في ذلك اليوم فتجب قيمة المثلي
لان الامثال لم تتعين قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت
لحرا او لعبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثل العبد غيره او يركب دابته
وعند الشافعي يضمن لحما لكن يضمن اجر المثل لانه منافع الحر فلا تكون واحدا فلا يضمن منافعه
نوجبه وبطل لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كما ثبت بخلاف العبد وجه
قيد بالاتلاف وانما كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عبد عبد ويستعمله
لان الخلاف في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الاختلاف
في ان اليد المغصوب فيها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا لما قال ان الغصب عندنا ازالة
اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعند اثبات اليد المبطلة فقط فتكون الزوائد مضمونة
عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها لان المنافع اموال
متقومة عرفا كالجنايات فانها تتقوم بمنافعها وشرعا حتى صلحت مهرا لانها محافوة لمصلحة
الادمي كالاعيان ويرد العقد عليها في الاجارة وفي ادلة على انها اموال اذ العقد لا يعمل
غير المال الا ترى ان فعل العدو لما تقوم مقام المثل في الاتلاف بين العين والمنفعة والمالية
للشيء عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محفوظة لا تبقى وقتين
فلا تكون مالا الا ترى ان المنفعة تحرز باحراز ما قامت به قلنا هذا احراز وقتي لا التقدير
الا ترى ان الحشيش النابت في ارض مملوكة لو كان محرزا بعد الادض لكنه ليس بمتقوم بدليل
انه لا يجب الضمان باتلافه لكونه ليس بمال والعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال

الموقع

اجرتك منافع هذه الدار سنة كذا لا يجوز ولا يقال آجرتك هذه الدار ثم يقبل ذلك
العقد على المنفعة شيأ فشيأ وليس بدل المنفعة على المنفعة كما ثبت خلافا للقياس والنص
فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت القبض للمنفعة فيغير العقد كما في وطئ جارية مشتركة يجب
عليه نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان مقابلا للعين
حكما والقصاص ليس كذلك قلنا القصاص لا يضمن بمثل القائل بعوض ثم قال وعليه القصاص لا يضمن لمن
له القصاص الا بترك عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص والمنفعة سواء والوجه ان النفس
تضمن بالمال حالة الخطإ وادير ما ليتسنى لنا ان ذلك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير
محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطإ بالنص على خلاف القياس فلا
يقاس عليه غيره والنكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق قبل الدخول عندنا مسألة مع ما
قبلها ثلاث مسائل بقول لقوله قلنا وليس قلنا معطوف فلو قال لم يجز لانه متفرع على
كون الكل بدلا فالقصاص لا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على ان ضمان العمد
يعتمد المماثلة الكاملة او المقاصة وفي بيان ان المسلم نسلم حيث لا بين المفرع عليه
والظاهر انه معطوف على ما ليس كذلك يعني اذا شهدوا شاهدان ان طلقها ثلاثا قبل الدخول
ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة ضمنا شيأ عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان
ملك النكاح انما ثبت بالملك على الزوج فيكون متقوما عليه ثم قوا ان الزائل في ثانية
يكون متقوما وفي الاولى انا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكنه غير محرز فلا يضمن والمتقوم
بالمال في حال الثبوت انما يضمن لو ضع المرأة نفسها كما لو تزوج الحر او خطف خمر الذمي
وباعه لهما فجأنا لا نعلم ولما عند الزوال فلا يتقوم وهذا لان الفرقة بالطلاق بلا
شهود حاصلة لا عوض ولا عوض يسعى بدله الحاكم عنها ليس على ولو خالع امته الصغيرة
على مال يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال المتقوم قد يتقوم على هذه الاشياء لا
بدل على عدم تقوم البضع لانا نمنع ذلك فان الانسان لا شوق بضعه لان ضمانها لا
يمكن تقويمه لان المتقوم لا باعتبار ان ملكه قيد بقوله بعد الدخول لانها لو زوجت نفسها
من رجل بعشرة دراهم ثم ارتفعا لا نها الزفاف ولم يكن لها نصف شيء لكونها في يده
عند وقوع تسليم البضع فكان ذلك البدل المحقق عن ذلك النصف فاستقر النصف
ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر وهو الشارع حكيم على الاطلاق

ولا يليق بالحكمة طلب ما لم تعلم فيه كما قال تعالى ان الله يأمر بالفحشاء اعلم ان الحسن
والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والقتل
الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق
المدح والذم كالعبادات والمعاصي والخلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين
عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل
لان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وامره لانه كان حسنا
في نفسه وان حتى على العقل حمد حسنه فاطر والشارع بالامر به فيكون الحسن من دلوله
فنقول الحسن اذا نة اما ان يكون حسنا عينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به
كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمعان في
الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا الامر من غير ان يرد به والثاني يوجد دون الاول
فيما يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به
لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وهذا يفهم ان وجوه
جميع ما امر به لجواز ان يجيء به لا على قصد الامتثال كما لو صلى للتبرد وعلى هذا قد يجتمع
الحسن الذاتي والعرضي كالتوضي بالماء المباح فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به وكونه
شرطا للصلوة والحسن بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة واتيانها بقصد التقرب
الحسن الفعل طويل فلنرجع الى حل الكتاب ونقول الحسن اما ان يكون بحيث يدرك بادئ
العقل بالاولية وهو الذي لا يحتمل السقوط لما ذكرنا او يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكرنا
مطلق الحسن ثابت للمأمور به شرع في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا فيمن
اتى بالمأمور به اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا
يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون
ملحقا بهذا القسم يعني الذي يوجد ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن
لعينه لكنه مشابه لما حسن لعينه في غير اي غير المأمور به وانما قال ان نقول في هذا
القسم نظرا الى الحصر معلوم بين النفي والاثبات واسوء بينهما واردة حتى يحصل
قسمان الاول اذا الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمله فيكون

من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اولا يخفى ان قوله او يكون ملحقا قسيم قوله ان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم الحسن المطلق الثالث للامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وجاز ان تكون حسنة لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها لانها واسطة حسنها واهي في دفع حاجة الفقير حيلت كلا واسطة فالحق الحسن لعينه ولو لم يصلح الا واسطة ان كانت حسنة لغيرها كما تصداق هذا مثال الحاسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه يتقابل بضده على اي وجه كان يكون كفرا وهذا مثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الا قرار بالله وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال فلما عد وصفا اعتباريا لا تقتضي وجود محل يقوم به حسنة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله كما تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة فان الزكوة مثال ما لم يقبله فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال لانها صارت حسنة واسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من مخلوقات الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نفسها وكنهما صارا حسنا واسطة قمع النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر او محل الحسن الى في حاجة اداء وهو نفسك فانها انصبت لعبادتي وكذا الحج قطع مسافة ونزاع اماكن معلومة وهي في ذاته كسب التجار الا انه حسن واسطة شرف المكان كما قال الصحابة ما اتت يا مكة الا الوادي شرفك الله على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ الحس ليست تجانبة في صفتها ما يحوج الى تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله وكذا حاجة الفقير خلق الله صارت كالواسطة ان فانتحت هذه العبادات بالصلوة فان قلت هباء حاجة الفقير وحاجة النفس خلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة فلا حسن فيها وانما الواسطة دفع حاجة الفقير فهو الصدوها باختيار العبد قلت الدفع والقمع يحمل على انه مصدر للمجرد فيكون لا اختيار للعبد او على ان معطوف على قوله لعينه

يعني ان يكون حسنا المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه فان الذاتي لا يقبل السقوط لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال انه لغيره قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدا الحسن ذات المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل انه يقبل السقوط اولا يقبله فان الذاتي لا يقبل السقوط والمراد بالذات الغير اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وانما به كالوضوء مثال لما لا يتادى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا لانه وسيلة الى اداء الصلوة وهي لا تتادى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل متصوب بعد من الجوارح مثال ما يتادى بنفس المامور به وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرجب وانما صار حسنا واسطة اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر وكل منهما تتادى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولان جعل الاعلاء والدفع مصدر للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة والحسن تمثيل المصنف بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدر المعلوم وكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها اعين بالعباد ولكنها حسنت بواسطة انزجر عن المعاصي وهو يتادي بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد مراد بما قرنه هذا مثال الشرط سواء اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما التزمه لا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فتعالى الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتادي بنفس المامور به كالوضوء او يتادي كالجهاد حسنا لحسن في شرطه فتخصيص المصنف هذا القسم بما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي والاقصر على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم اعما للاقسام فلما اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلت لان الحسن لغيره اكثر حصولا من حسن لعينه فناسب الذكر الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة تحصيل الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة

المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات لا يجوز ان تكون قبله لاستلزام تخلف المعلول عن علته التامة وهذا القدرة لا تكون شرط التكليف فانه قد يجاب بانه يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف الا حال المباشرة وبالزمان لا يتغير بدرك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف باتباع الفعل في الزمان المستقبل واتباع الفعل في هذه الحالة متنعا على عدم علته القائمة لا ينافي كون الفعل مقدورا فالمختار المعتبر صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بالايقاع بمعنى ان يكون الفعل واقعا لا بصحة تعلق قدرته بالفعل به وقصده الى ايقاعه وقدرته بصير الفعل بها ما توهم الوجوب وهو قوة موثرة عند اصحاب الاداة اليها وهي سلامة الآلات والاسباب في ساعة من الاوقات التي من شانها ان يوجد الفعل به غالبا ويوجد عادة كمن اراد ركعة في ساعة الوقت مع كونه قادرا على الاداء والقضاء يظهر له ان هذه القدرة في زمن الاداء بعينه وقد تصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يمتنع وقوعه لظهور اثرها في زمن الاداء لخلفه وهي اي القدرة التي يزاد بها حسن المأمور به وان كان مطلقا اعني من غير اعتبار قيد ما وان في حالة كون المأمور مضافا الى ما تؤديه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل مامر في اداء اكمل ما يتبنا الامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان يقول الظاهر ان هي راجعة الى التي والى نفسه والى عين وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي هي في ضمن المقيدة وهي في نوعها كذا في الحواشي وجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يقيد والممكن مقيدا بقيد ما فالمطلق المطلق هو الغير خليق فيقاد بالاداء احتراز عن القضاء فانه ليس بشرط حتى فات عنه صوم يوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو ما جزء منه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس في الوسع لان القضاء تكليف ابتدائي بل انما التكليف الاول وهو شرط لوجوب شيء لا بد ان يكون شرطا لبقائه كالسلامة في اول النكاح هذا عند من اوجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنفس وجوب الاداء فيه من القدرة لانه تكليف اخر كذا قيل وفيه نظر لان النفس الجديد لو حل سقط الواجب السابق ولم يوجب شيئا اصلا دليل قوله فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلاة الواجبة

غايته انه ثبت ما تلته والاولى ما قاله بعض المحققين لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا لنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان لغيره يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا اشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد وليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن من الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان الفرض هو الاداء حقا بل لخروج المصلي عن عهدة الخطاب فيه ح
الخاص في اخر الوقت بحيث لو اشتغل فيه بمقدار ايسع التحريمة لفوتها اداء الصلاة عندنا لتوهم الامتداد في اخر الوقت وقف الشمس واحكامه عقلا وان كان نادرا كما كان لسليمان النبي عليه السلام على ما روي ان سليمان عليه السلام لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات الجياد فاشتغل بها فاتته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضربها بالاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالايتة شاما حيث شغلت عن ذكر ربه وقسما للنفس عن خلها جازاه الله بان كر عليه الشمس ليتدارك ما فاته وتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء وتجويز ان يقال عقر السوق وضرب الاعناق بالكلية وجعلها في سبيل الله كفارة عاصد وعنه لان التقرب فيه يقع ولا يعلم كذا في شرح التاويلات ثم شبه الاداء في وجوب القضاء بجزء من الاداء كما في الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء صبت وسعة ثم يحنث ويلزم الحلف والكفارة فكذا ما لا تتم المقصود بالميمين تعظيم المحلوف به وهما هنا صفتا حرمة الاسم قال زفر لا يلزم وهو القياس لان الوقت فات والعدم طلقا القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيدا كما عند وجه كما لم يلزموا الحج باحتمال بلوغ الزاد والراحلة وكما لو هذا نوع ثان من الشرط الذي يزاد حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليتيسر الاداء على العبد بسببها الكامل لانها زايدة على الممكنة بدرجة لانها بها يثبت التمكن ثم اليسر والممكنة لا يثبت الا التمكن وليس مضادا ان المأمور كان واجبا بالعصر قدرة ممكنة ثم تضيق باشتراط هذه القدرة الى اليسر يضاده انه لو اوجده الله بقدرة ممكنة لكان جايزا كسائر العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب في بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تقيد من العصر الى اليسر واسطتها وهذه

القدرة شرط في أكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق فإذا المال محبوب
النفس والمعاوقة عن المحبوب أشق ما يرد عليه وارد على القدرة شرط لوجوب
الواجب لأنها شرط في معنى العلة وهي القدرة الواجب من اصل اليسر قدر ما هي كما للغني في
الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر حصل به كيلا يتفوت اصل المال فان قلت
بقاء الحكم يستغني عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط
دوامها البقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وها هنا لو
يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرط الما وجب الزكاة في الباقي
اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط اليسر قلت ما شرط النصاب اليسر فاذا وجب
ربع العشر واداه درهم من درهمين كاد ان يجحف من مائتين بل شرط في الابتداء التمكن من
الاداء اي اداء الكثير من المسئلة والاداء لا يتحقق من غير البقية كما قلت لا يتحقق
من غير المالك واحوال الناس مختلفة في البقية فقدره الشرع بحال النصاب حتى يبطل
الزكوة والعشر والخراج هذا لان المال اي النصاب في الزكوة يبقى فإذا هلك المال بعد
التمكن من اداء الزكوة فعند ابي حنيفة سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة
التي هي صفة المال لانها كانت ممكنة بدونه فشرط انها لكون المؤدي جزءا من المال
النامي والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا قال
الشافعي لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في امواله الباطنة
والباعي في الاموال الظاهرة فيتلف بها هلاك لانه اذا استهلك المال لا تسقط عنه الزكوة
اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة
الميسرة باقية فيه تقديرا لخلفه وهو نظر الفقير وقيدنا بالتمكن لان الاداء اذا
لم يتمكن منه تسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا ابطل العشر هلاك الخارج لان الشارع اوجبه
بصفة اليسر الا ترى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب الا في الارض بدون الخارج وهي
اسراف ما لم يمكن ايجابه الا في المال الحقيقي فشرط بقاء صفة الاشارة في وجوبه وكذا
يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بهذا الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض
سبخة او نزها او غلب عليها الماء يسقط الخراج لانه ليس
من جنس الخارج فلا يجعل تقديره خلفا في ابطال حق الفقراء ويجعل النماء موجودا حكما

بتقصير بخلاف ما اذا اصطلم الفرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لو بقي حتى لو كان
بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض في اخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف
الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض
وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة
الفطر هلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد
وجوبهما وفي هذا رد على من زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد
والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر دليلان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في
الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر يملك نصف صاع من بر
او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي
لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة
الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا لا تناقض لانها من قبيل الامارات التي يحتاج في
حصول المطلوب وكذا النصاب ليس شرطا في صدقة الفطر لليسر الموصوف به
اهلا للاغناء او الاغناء لا يتحقق من غير الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغنا
الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي
في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها
للتنافي بينهما وصل ثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به اي المأمور بالمأمور به قال بعض
المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل يستدلين بان ما فسد حجه بالجماع قبل الوقوف
فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي في افعال الحج ولا حج المؤدي اذا اداه والصحيح عند
الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز بالاطلاق الامر لانه يقتضي حسن المامور به وهو الثناء كونه
بحيث جاز شرعا وكان الثناء بنفسه يتعلق براجع الى تفسير الجواز عند المتكلمين وعبارة عن
سقوط القضاء عما اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل فلا يفيد الفقهاء هو عبارة
عن حصول الامتثال باتيان المامور به كما وجب فاو لم يثبت الجواز عند اتيانه ليلزم من
تكليف ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان اثبات الامر وجوب الاداء الافعال
بصفة الصحة فلا افيد ان استدل وجب عليه التحلل عن احرامه والحج التصحيح في العام
القابل ثم يعود فيؤدي اذا تمت فاسدا خرج عن هذا الامر لانه طلب السلامة امتنع

الألوكة

بالمضي فيها افسدها وانقضاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف اخر كما في ابي بكر الرازي
انه قال لا يثبت بطلق الاوقات المأمور بها غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس
جائز مع انه ليس بمشروع ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة المكروهة وهل
الكراهة في الشروع بعد تغير الشمس واذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا يبقى
صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وقوله غير لازم لان الوجوب خاص والجواز عام ولا
يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا ترى ان عصر يومه عاشوراء كان فرضا فانسخ
وجوب الاداء فيه لم ينتسخ الجواز فانا ان نوجب وجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
ونوجب الجواز حتى انا لو نوينا به نافلة لا تصير الا نافلة فلا نسلم ان عدم وجوب
يوجب عدم الجواز حتى لو اذن في فعله من غير ان تقيد بقيد الاذن في النفل فصلى او يكون
جنسا للواجب وفي عدة الغديد ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة
بقاء صفة الفرض من الخمس بعد عدم الفرض فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون
حكما شرعيا بدليل منفصل وقد اندفع الملاحظ في قوله عليه السلام من خلف على ابن
فراش عن اخبر انها لفلان كذا يستدل بالذي اوجب انه يدل على وجوب سبق الكفاءة
على الخبث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عندنا وعند الامر ان عاد طاهرا
عن الوقت المذموم واي شيء متعلق به على وجه يفوت الاداء بفوات الكل كوقت وصلوة
في النظر في اي الطلق على الراجح اراده او لا يعتقد بالحال لا ان يعتقد بالمستقبل
خلافا للكرخي فان المطلق عند علي المقيد وما بيان المأمور به عقيب الامر لان الامر
يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان وهذا لوقتي به سقط عنه الفرض اتفاقا
فتاخير عند نقض لوجوبه اذا الواجب لا يحتمل تركه عن وقته لئلا يعود على موضعه بالنقض
هذا دليل على ان الامر المطلق لا يحتمل الا وقتا واحدا وهو اول الوقت عند الكرخي
وعند بعض اصحابنا هو جميع الوقت لطالب الفعل فقط بالاجماع وقال ما يوجب في
الزمان من الزمان الاول والثاني في حالة عصوله الفعل سواء وان نقص الفرض بعيد
كانه قال افعل الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقصا لما وضع له
وهو الاطلاق وانما قلنا فتاخيره نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يبقى فعلا في الجزء الثاني
وفي الثاني جزء من الآخر العصر وان كان الجزء الاول متعينا للوجوب لجواز ان لا يكون
فعله في الجزء الثاني اداء وانما كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا

يأثم بترك اضافته الوجوب وان كان يأثم يلزم ان يعرف الجزء الذي لا يأثم بتركه وهو محمد
البتة اخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في جزء آخر وبهذا الوجه لا يتضيق الى آخر الوقت
واخر يأثم بالموت فجاز ان لا يصير لساء الحكم اليه والجواب مضاف الى صنع الله اليه
وتقييده اي مخصوص جزء من وقت بفوت بفواته وهو اي التقييد اما ان يكون الوقت ظرفا
للوجوب اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء او اما شرط في وجوده كذا قالوا الشراح وقائلون ان يقول
الشرط وجوب الوجود عند الوجود وهو يوجب العدم عند العدم فلا يصح هذا
الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت فيقيد بالاداء لانه
ليس شرطا للوجوب اذ الاختلاف باختلاف الاسباب الوقت او صفة الاداء لا نفس الصلوة فان
قلت ظرفية الوقت للوجوب يستلزم شرطيته اذ الظرف في حال والحال آلة وظرف فلا
حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له
ولو سلم فالمقصود بيان اشتراط الصلوة والصوم في شرطية الوقت واعتبار العادة
نظر فيه فلا حاجة في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب الوجوب بدليل ان الوجوب لا
يفسد قبل الوقت فان قلت هذا يصلح دليلا على السببية لان تقدم الشروط
لا يجوز قلت قد يصح تقدم الشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقدم على السبب
لا يصح ابدا وانما قال اذ يقول بطلان تقدم الحنث على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط
فلا حصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب والاداء بل لوجوب الاداء او يتصور
تقدم حكمه على وقت الصلوة فانه شرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه
باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه الظرفي بطلان
تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اذ الوجوب يختلف باختلاف صفة
الوقت فان الوقت اذا كان كاملا لا يكون ناقص الوجوب كاملا والا فناقصا فناقصا
وانما قال ان يقول المختار هو الوجوبي او الاداء والمذهب مسببية نفس الوجوب
والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وزائد على السببية فان
قلت لا مناسبة بين الاوقات والصلوات وما مدخل المناسبة بين الاسباب والمسببات
قلت السبب في الحقيقة تراكب النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل

عنده ٥

سببه

في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا واعلم ان صاحبنا وجب اداء
لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم بالله تعالى
وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه
الحقيقي اطلق الطالب بالفعل وسببه الظاهري يدل النظير الدال على ذلك ووجوب
الاداء سببه الحقيقي خلق الله واراد تعالى سببه الظاهري باستطاعة العبد اي قدرته
المستجمعة لجميع شرائط التأثير في لا كون الا مع الفعل ذهب الشافعي الى انه
لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان القدوم مثلا انما هو
الامساك عن المفطرات فان الاول والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء
واذا كانا متغايرين كان اتصافهما فعلين الامساك واداء الامساك وليس
كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب
وانما يسلمه المعذر للحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان
نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها
واما يتقدمان في الوجود فان المسافر باول قدومه نظن الى وجود السبب لو
لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزم الاداء كما في الوجوب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين
فان قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان قابل تقرر السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلاة فان الجزء الاول منه
شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف فيها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الوقت عن
وقته والا فالبعض سبب ووجب ذا التقرير اندفع ما قيل الذي هو سبب لا يصح
ان كون ظرفا لان الجزء السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وفي ذلك
البعض لا يجوز ان يكون ظرفا لما بعد الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت
واللازم باطل لان آخر الوقت والاصح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا
الآخر والجزء الذي تتصل به الاداء بغية الشروع والباقي شرط وهو ما ان يضاف

وجوب الاداء

سبب وجوب الاداء
وما يتصل به الوجوب

الفرض

الجزء

قوله بغية الشروع يخرج ما اذا لم يشرع وصار به وبقيام الوقت فانه لا يجب الاداء
فتامل صاحبه الرعاوي

سبيل الهداية

بقيه

بقيه يعني ح

الى الجزء الاول بعد اتصال الاداء به تعين ذلك السببية لعدم المزاحم والى ما يليه
ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه الى الجزء اتصل الاداء وهو
بالشروع فاعل سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام
ركن فقبل ان يتم الشروع بالتكبير يقتضي اخراج الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن
لما كان الشروع عقيبه اعطي حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت
المسبب هنا وهو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي
الى الوجوب في الاداء فصار هو ايضا مسببا واسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء
الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى ينتقل قلت لا نسلم انتفاء
السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل
به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي عنه تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب
على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا
يندفع ما قيل لو توقفت السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف
على السبب فيلزم الدور وتقابل ان يقال كيف تنتقل السببية الموجودة في الاول
بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ويقال المصلي ان صلى في جزء من
اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان او جزء اخر هي من التطويل او غيره
او الى الجزء الذي قصر عند ضيق الوقت يضيق تنتقل السببية من الجزء الى الجزء الى
اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية والا فلا فحاصله يعني انه لم
يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء
لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض للضرورة واذا ارتفعت
عاد الى الاصل وحكم القضاء صفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير
سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء
قلت معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا
بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا
يكون قضاؤه في الوقت لانا قصرنا عند صاحبينا في الذمة وهي فارغة مقصورة ولكنه
يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كما قالوا في قضاء الفائت

قوله تتوقف على الاداء يعني على خصوص ادائه الذي هو مشتمل
على الوجوب الموقوف على الوجوب الموقوف على الوجوب الموقوف على آخر هو الوجوب

لان الفعل بعد الشروع بالافساد صار واجبا واعم من فعلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاء قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فالاطهر فيه احكام الفعل فلهذا لا يقتدي عصر لمسيء الذي وجب في الذمة كاملا لصروره سببه كاملا في الوقت فصار كاي في الوقت الذي يتغير فيه فرض الشمس من عصر ومه لان الناقص لا يودي عن الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجد عصر مسيء في الوقت الناقص عن عصر يومه قلنا نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا اعقبي حالا يتأدى الفعل كاملا كالاستدلال عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين السببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا سلم انكما فرقت اصحابنا الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت اصحابنا الشمس مع انه واجبا ناقصا لنقصان سببه قلت المراد من قولنا ما وجبا ناقصا تأديا ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما تحل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان فانه لا جابر له في الغايات وقايل ان وقع السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما بتا في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال على ما ذكرنا بل الوقت سيما بعد الفوات لا يصح وكما فرسل في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكم اي من حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين بعض تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت كما يسع فيه فرض الواجب وفيه فرض لم يتوهم ان الحكم يتغير بانتفاء السبب وسبب التعيين سعة الوقت واذا ضاق وزال التوسعة بقي ان يسقط التعيين فاجاب بانه لا يسقط لان الحكم لا يتغير بزوال السبب كما لتخير في الطواف وعدم السقوط هنا مع ذلك قبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب لتعيين عند سعة الوقت المشروع وذلك اذا وقت عند ضيق فلا يسقط التعيين لم يتعين التعيين اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد فضلا ان يقول اوجبت هذا الجزء للسببية فلي حق الاداء بعده او قصد بان ينوي في كل الاجزاء بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب

وليس للعبد في الكفارة اختيار في تعيينه فصار بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احدى الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها ليس له ان يفعل الاخر او كون الوقت معيارا له اي التقدير لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوب كسر رمضان اما كونه سببا فلاضافة اليه قبل صوم شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى السبب لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط بحال لوجود الحكم عنده وهو شرط الاداء ايضا الا انه لم يذكر لانه معروف من كونه موقتا ان الوقت شرط الاداء بخلاف كونه سببا ومعيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور بصوم معين ومعيارا كوقت الصلوة وهذا اخصها بالذكر فان قلت سبب لها الشهر كله او جزء منه والباقي كالاصل فسواه لم يلزم عليه الكفارة اذا افسد في بعض النهار كما يجب عليه ذلك اليوم مع ان شهوده جزء من الشهر حاصل قلت الحول يلزم به حرام الصوم في السفر بالضاء المعيارية والثاني لا يكون الاضافة الى الشهر ليل السببية لان اللام وضافا اليه ليس بسبب وهو سبب اسم مضاف اليه والاضافة الى الجزء صحيح قلت سبب الشهر كله كما اختاره الرخصي ولكن نقول مضاف الى جزء منه وعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة دعاية للظرفية فيصير غير منقيا هنا نتيجة كونه معيارا وسببا كما يصير غير مشروط في قوله عليه السلام اذا اسلم شصبا فعليه الصوم الا ان وان يشترط فيه التعيين اي نية كونه صوم رمضان وقال الشافعي شرط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فشرط النية لوصف ليلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار كالمتعين في المكان ومن الاطلاق في المتعين تعين فلا حاجة الى نية تعيين فصار بطلق الاسم اي طلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد ومنه وقلت يا انسان تعين هو لاحد من جهة غيرك اياه ومع الخطاب في الوصف بان نوى النفل لم يجز اخراجه نوى الاصل او الوصف والوقت قابل الاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقي اطلاق الصوم فان قلت فيه نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية التفعل

صوم النذر المذر فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون فرضه هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا النذر المعين في القسم الثالث لانه معيا لا سبب لان سببه النذر لكونه شبيه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم وهذا يناسب طلق النية وفيه نظر لكن لا يناسبه وجوب التعيين اخذا من تعيين وقت النذر وحمل تعيين الناذر فيما هو حق الناذر كالنفل لا يقتضيه حق الشارع والواجب الاصلي واشترط في بقية التعيين اي بقية التعيين الليل ان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول النهار من مشروع الوقت وهو النفل لا يقع في القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار محتملا الوقت وهو القضاء ولا يحتمل الفرائض لان وقتها المعين بخلاف الاولين وهما الصوم والصلوة لانها مشروعان في اوقات معينة فيقعان بفرائه او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من وجه انه لا يصح في غير واجب الحج واحد كما لا نهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان وقت الحج لا يستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة وبتعيين اشهر الحج من اعوام الاولى عند ابي يوسف فلا اشكال فيه وجه اخر وان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار اشهر الحج من العام الاول كاداء مضيقا فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا ويجوز تاخيره عن العام الاول واشهر الحج في كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت اذا ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال الاشكال قلت لا لان كلا من هذين الوجهين لما يخرج به احكامه فابو يوسف حكم بالتضييق لاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وجب فيه كما لو اداه بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحج البقاء وهذا لو بقيت قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء فبقي الاشكال وقال الخلافيظهر في الاثم فعند ابي يوسف اثم اذا مات في العام الاول وعند محمد لا اثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر فاته لعجز لما لو اخر فصار مضيقا في حقه بان يقول اللهم اني اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب الحج بعد ما تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فتعين الفرض

وقد لحقت فيلفها اضعف الا في المسافر فيقع عما اجبا اخرا المستثنى منه محذوف اي يصاب فرض الوقت مع الخطا في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطا في وصفه بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة قيد به لان حكمها المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب واحد وهو الشهد تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان المسافر المقيم سواء فيقع عما نوى وله ان وجوب الاداء ساقط عن المسافر صار رمضان في حق اداء كشعبان فاذا نوى نفلا او واجبا اخر في شعبان يقع كذا في رمضان بخلاف المريض حيث يقع عما نوى محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا اخر او النفل يقع عن فرض الوقت لان حسته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وقاضيخان والمصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وقاضيخان والمصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المرض مسبع الى يقضيه بالصوم كوجع الراس والعين والسفر مضيق والى الاضعف كالامراض الرطوبية وفساد الاخلاط وغيرها والترخص بخوف زيادة المرض وهو في النوع الاول والترخص بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل ضعف وبيانه ان يقال اذا نوى المسافر النفل روي ابو سماعة عن ابي حنيفة انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الصحيح لان ترخص الفطر للمسافر لما كان لكونه احق ظن الى صالح بدنه فان يجوز ان الترخص اولى له احق عليه نظرا الى صالح دينه كان اولى والعناية في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان فصار النفل انه لو اطلق فالصحيح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما برء عن فرض الوقت صح فيه النفل امر فاطلاق النية منه الى صوم الوقت او نوى صوما لا سببا يقتضيه رمضان والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت صالحا له ظاهر واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر في

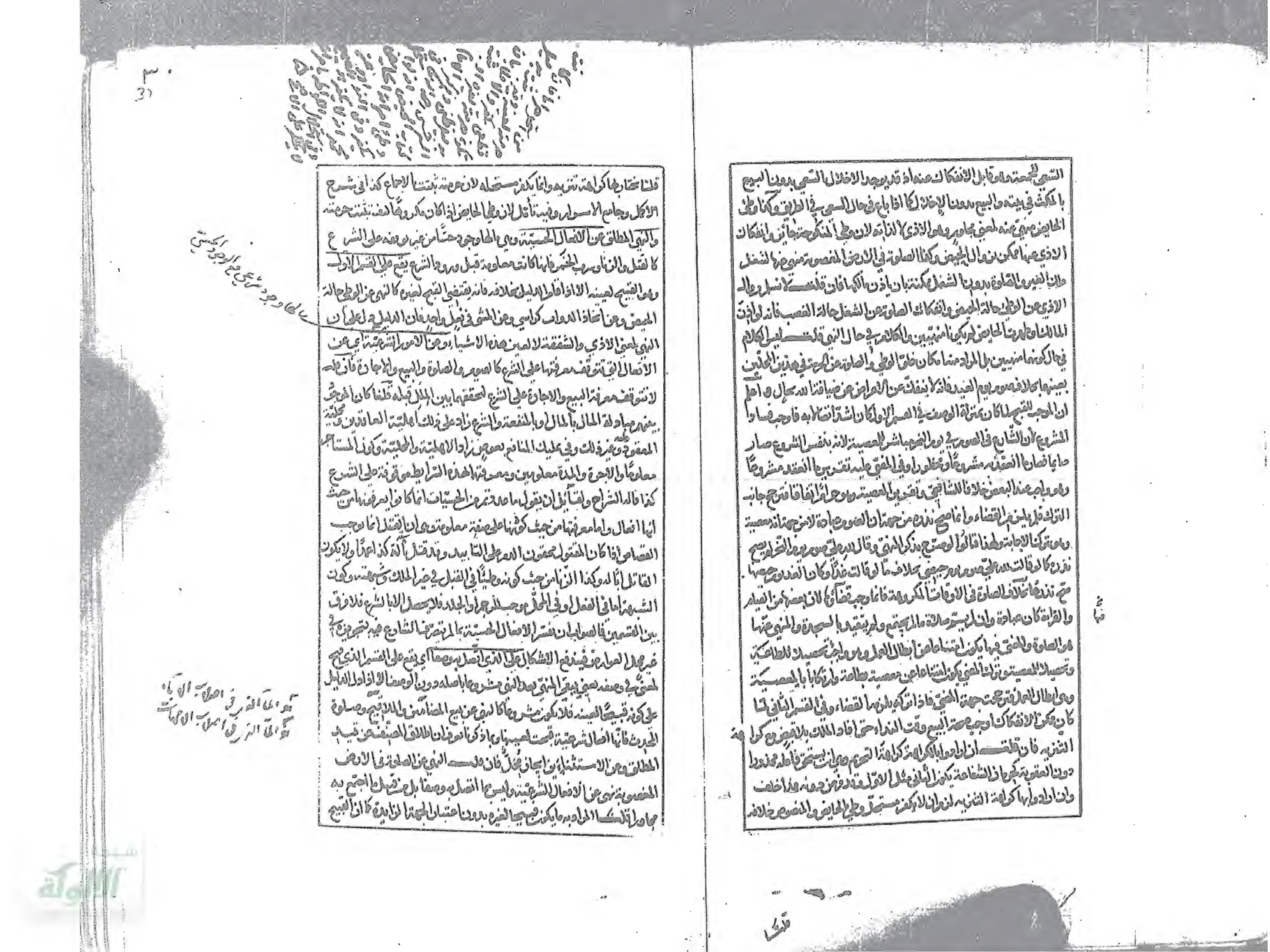
Marginal Arabic commentary

بدلالة الحال فيصرف المطلق اليه وأقول ان يقول شكل علي هذا مسألة ضيق الوقت فانه اذا ضاق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة تشترط نية التعيين ولا تنادي بطلق المتيمم وحرم الكلام ومع هذا لو نوى النفل يصير الفرض نفلا ولا يشتغل بفرضية الفرض واداء النفل لا بنية النفل بعض ما نوى النفل مع عاوي عند ان البدلية لا تقاوم الاصل وقال الشافعي رحمه الله يقع عن فريضته ويقع عن الفرض لان السفينة تجري في امر الذي اصيانة لما له وهو في امر دينه اولى فصار نفلا تنفل بنية اصل النية فيتأدى به ما هو واجب عنه بانه لو نوى من النفل اوقع حجة فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قلت هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية التطوع انه يلزم منه اداء الصوم من غير اختيار قلت في رمضان اذا نوى التطوع بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فثبتت صفة النفل فيتحقق الاحراز من الفرض ومعه لا يثبت النقض والكفارة ما طبون بالامر بالايمان لانه عليه السلام عرجت الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا بالله ورسوله والمشترع من العقوبات كالحدود والقصاص عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهو انما يليق بها والمعاملات لان المطلوب بها انما هو ذنوبي وهو انما يليق بها فقد أقوى الدنيا على العقوبة بالكفارة كالصوم والصلوة وغيرهما في حكم الجوائح وفي الاخرة بالعذاب فيما قبون على اصل اعتقاد الواجبات وجود العبادات في الدنيا كما يقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين بعض من المسلمين معتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير وثبت ان الخطاب بالحرف في حق الجوائح واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا كذلك مخاطبون عند البعض وهو الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم قالوا بوجوب اداء العبادات واجب عليهم لما بينا ان اداءها واجب عليهم في حال الكفر ولا قضاء لها واجب عليهم بعد الاسلام لما اراد وانهم يعاقبون على ترك العبادات بشرط تقدير الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا ترى ان السيد اذا قال

لعبده زوجتك اربعا لا اثبت به الحرية قلنا الحرية وان كانت اصلا لكنها ثبتت في ضمن الامر بالزوج بل وجه ثالث الدلائل المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم ولا يعاقبون بتركهما لقوله عليه السلام لما وجه معاذ رضي الله عنه حين بعثه الى اليمن انك تأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانبي رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا صريح بان وجوب باقي الشرايع يترتب على الاجابة الى الايمان فيقيد ما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب ومعنى ما ذكرنا من الخلاف الذي في هذه المسألة انه لطالب الوجود والنهي لطالب العدم والوجود اشرف وهو الذي لما قابل الغير على سبيل الاستعلاء والاقتضاء وانه تقتضي صفة القبح للنهي عنه ضرورة حكمة الناهي قال الله تعالى ونهى عن الفحشاء والمنكر والباغي المذكورة في الامر في قوله تعريف والاحتراز ات وبيان الاختلافات في الحسن عن انه شيء او عقلي او آتية في النهي وهو اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نادر او صفة فيه او مجاورة لها منصوبان على التمييز عن وجه الامر في قوله التي تكون باعتبار امور او لعين مسقط في على قوله لعينه وذلك وجه او صفة اراد به ما يكون لازما للمنهي عنه بحيث لا ينفصل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا ومفارقا في الحال كالكذب مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع بدليل ان قبح كذب ابن الفجر مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف واما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقته قبيحة شرعا او وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصورة من الحر مثال لما قبح لغيره وصفا قيما بالمنهي عنه بمعنى انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله بل باعتبار وصفه وهو انه لو وجد عبد ضائع في الصوم او على صفة من الخلل الواقع في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره لمعنى مجاور البيع وهو ترك

الوراقة

السعي للجمعة مثلا قبل الانفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بعد بيع البيع
بالمكث في بيته والبيع بعد بالاخلال كما اذا باع في حال السعي في الطريق وكما وطئ
الحائض مبتي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان وطئ المذكوحة حائضا انفكاك
الاذى عنها ما كان من حال الحيض وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل
ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكنة بان يأذن مالكها فان قلت لا نسلم ان حالة
الاذى من الوطئ حالة الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل حالة الغصب فانه لو اذنت
المالكة او طهرت الحائض لم يكونا منهيين بل الكلام في حال النهي قلت ليس الكلام
في حال كونهما منهيين بل المراد منها ما كان خارج الوطئ والصلوة عن الجزء في هذين المحلين
بعينهما بحال فصوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض عن ضيافة الله بحال واعلم
ان الموجب للفسخ لما كان بمنزلة الوصف في العصير الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فسادا
المشروع لان الشارع في الصورتين يورد النهي مباشرا للمعصية لانه بنفس الشروع صار
حاملا فصار انعقاده مشروعا محظورا وفي الخلع عليه تفويت ما انعقد مشروعا
وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي وتفويت المعصية واجب اتفاقا فترجح جانب
الترك فلا يلزم القضاء وانما صح نذر من حرمتها ان الصوم عبادة لا من حيث انه معصية
وهو ترك الاجابة وهذا قالوا الوصح بذكر النهي وقال بدل على صوم يوم النحر ويصح
نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان العذر حيضها
صح نذرها خلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وجب قضاؤها لان بعضها من القيام
والقراءة كان عبادة وان لم يستو صلاة الراكع والمتجمع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنها
هو الصلوة والمنهي فيها يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب تحصيلا للطاعة
وتحصيلا للمعصية وترك المنهي يكون امتناعا عن معصية بطاعة وذلك بالمعصية
وهي ابطال العمل فترجح جهة المنهي فاذا تركه لا يلزمها القضاء وفي القسم الثاني لما
كان بمكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء حتى افاد الملك بالقبض مع كراهة
التنزيه فان قلت ان اريد بالكراهة كراهة التحريم وهي اثبت يستحق فاعله مذموما
دون العقوبة بجواز الشفاعة يكون البائع مثل الاول فلا فرق حينئذ وان اريد بها كراهة التنزيه لئن سلمنا ان لا يكون مستحق وطئ الحائض في المنصوص خلافه



قلنا نختار الكراهة تنزيه وانما يكون مستحقا لان حرمة ثبتت بالاجماع كما في شرح
الاكمل وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطئ الحائض اذا كان مكروها لم يفد بثبوت حرمته
والنهي المطلق عن الافعال الحسية وهي الماهو جود حسا من غير توقفه على الشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول
وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطئ حالة
الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن الخوض في فعل واحد فان الدليل دل على ان
النهي لمعنى الاذى والشقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن
الافعال التي تتوقف معرفتها على الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان هذه
لا تتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله فلما كان الشرع
يتصرف في ازالة المال بالمال او بالمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين والمحلية
المعقود عليه وغير ذلك وفي تحليل المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر
معلوما والاجرة والمدة معلومين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع
كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول ما عدد تم من الحسيات انما كان يعرف بها من حيث
انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وهي ان يقتل انما وجب
القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على التابيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون
القاتل ابا له وكذا الزنا من حيث كونه وطيا في القبل في غير الملك وشبهته وكون
الشبهة اما في الفعل او في المحل وجب الرجم او الجلد فلا حصل الا بالشرع فلا فرق
بين القسمين فالجواب ان نفس الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه تتعين وتقع في
غير محل العبادة فيندفع الاشكال عن الذي اتصل به وصفا اي يقع على القسم الذي وجب
لمعنى في وصفه صحيح يبقى المنهي بعد النهي مشروعا باصله دون الوصف الا اذا دل الدليل
على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كما لو نهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة
المجدور فانها افعال شرعية قبحت لعينها وما ذكرنا من الاطلاق الصفة عن قيد
المطلق وعن الاستثناء عن اي محل فان وقت النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس بها اتصال به وصفا بل حسي فقبل ما اجتمع به
جاوز ذلك الجزء ما يكون قبيحا لغيره بدون اعتبار الجهة الزائدة كالبيع

لعينه بل لتحريم صحيحه من غير نظر الى كون احدهما وصفا والآخر شرعا حتى ما اتصل به وصفا بالذكر لكونه اكثر واشهر كالقزويني بنت افضاء النهي عنه فلا يتقوى لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المتقوى وهو النهي بيانه ان الله تعالى نهى عباده ابتلاء لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجه حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب وبين ان يتركه فيثاب واذا كان قبيحا لعينه في الشرعيات كان باطلا اذ لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطر فبطل النهي المقتضي وفيه ابطال القبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حصل القبح على القبح للغير كون النهي لكنا ان المقتضي وهو القبح محفوظ والمقتضي وهو النهي ايضا محفوظا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تعرضي في الخطاب بالمنع لانه عن طلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك الشيء فلا يشاء عليه واقتضاء في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول ينافي الوجه الثاني لا يناقيه وقف بل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل تعالى ذلك القاعدة وان لم يتم فقط قولكم لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ممنوع قولهم والا يكون مستحيلا بناء لا نسلم استحالة عقلا وعدم المشروعية لا ينافي في الامكان الذاتي ومعنى التكليف عليه الامر بان الله تعالى كلف اباجهل الايمان مع علمه بانتفاء وقوعه لكونه ممكنا بالذات لا قوله ان يقال الشيء اذا كان مشروعا في الجملة وهذا هذا تفريع المسائل على ما مهد من الاصل اي وكون المنهي عن الافعال الشرعية اقتضاء على ما قبح لعينه كان الربوي وهو معاوضة مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وبيع شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وعن اول الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وسائر الايام المنهية مشروعا باصله اما في الربا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الايجاب والقبول وجد في المحل فيكون مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض واما شرط القبض لكون بعقد فاسدا والحرمة لا تنافي ذلك لبقاء الحسية واما في صوم يوم النحر فلان التصوم

مشروع فيه من حيث انه يوم وظنا لوجوب ان يصوم فيه التحريم وكون يقطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون موديا لانه كذلك التزمه غير مشروع لوصفه وهو التزام الزايد في الربا لان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف انه امر زايد والخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا يفسد لكون الثمن غير مقصود وظنا لوهلك لا ينفسخ العقد والمقصود من البيع المبيع وظنا لوهلك ينفسخ فجعل الثمن بابعا جاريا مجرى الوصف فتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كالاذى اذا صفرت والنهي عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الابا مر الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن الحقيقي صدا جابه عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات شرعت والنهي عنها كان بمعنى ان يقتضي مشروعيته وليس كذلك لان هذا العقود لا تنعقد اصلا ولا تفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود صيانة عن النفي لا ان محل البيع والنكاح معدوم وكان النهي عن هذه التصرفات تسخيرا لعدم محلها اي محل النهي ولقايل ان يقول ان اراد بالنسخ النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي وذلك موقوف على شرعية هذه الامور قبل النهي وغير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم هذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية لا يكون نسخا فان قلت ثبت مشروعيتها بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اول زمان نبوته قلنا انما يتم لو ثبت علمه عليه او توصيفي زمان نبوته مع قدرته على انكاره وذلك يتوقف على النقل فان قلت قوله والنهي عن بيع الحق بكسر الحاء ذكر فيما تقدم ان بيع الحق قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار اقتضاء البيع وهنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سنة الاولى قال الشافعي رحمه الله في البابين اي في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى القبح لعينه فلا يكون مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حال الحيض فانه كان قبيحا لغيره ولا كمال القبح حال اي قايلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا اما مقصور على الكمال او مفهوم له مطلق كما مثلنا في الحسي في الامر اي ولنا الامر المطلق يقتضي ان المامور به حسنا لعينه تحسين الخلاف نظرا في ترتب الاحكام عليه مثلا الشارع

الوراقة

المطلق

وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكامها المخصوصة كالصوم للثواب والبيع للملكية فهي
عرفه الذي في بعض المواضع فمن جعل المعنى فيها عينه حكما رفع الوضع الشرعي الثاني بين
الوضع الشرعي والصحيح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب والبيع الفاسد
سببا للملك ومن جعله فيهما نفس ترتب عليه حكمه لان المعنى في قضاء الصوم حقيقة لصفة
تكون سببا من قال نهي الشارع لا تتبقى الصحة وهي من امارات الحقيقة كما مر قلنا الامر
في اقتضاء الحسن حقيقة لان المنهي عنه معصية فعله حرام ولا يكون مشروعا لان كونه

اي ما يكون كونه الشيء معصية ومشروعا

مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لمنافاة الحرمة للاباحة فلا يجتمع كونه منهيا عنه مع كونه
مشروعا قلنا الاضافي بين الصحيح والمشروعية لتغاير الجهتين اعني كونه صحيحا فانه مشروع
باصله وممنوع بوصفه وهذا اي كون المنهي عنه قبيحا عنده قال الشافعي لا تثبت
حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث انها اجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة
والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا تكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم
والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة تصديا بل بوجه الولد لانه جزء من الوالي
والجزء لا يكون محللا فامر فيها ايجاب الولد عليها لان الاستمتاع بالجزء حرام قال
عليه السلام زنا كما يد ملعون ثم تصدى الجزء منه الى فروع الابناء والبناف اصوله
من الاباء والامهات فكان كل منهما بعضا من الآخر باسطة الولد فاقيمها مقام سبب الولد
وهو الوطي اوجد واحبه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة مع انه يعتبر في السبب كونه
حلالا اذ الحرام لا يخلف عن الولد وهو عين غير منصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد
الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطي
مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها للضرورة النسل ولا يفيد الغصب
الملك صوابه اذا احب شيأ وملك وقضي الضمان بملكه الغاصب عندنا وعند الائمة
الثلاثة لظهور فسخ ذلك الاكساب ووجوب الكفن وفق في البيع وله ان الملك فيه يقصر

حكم الشرعي

بها الاضافي الى مقاصد الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا جوابه ان الملك
لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت شرطا في الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت
ملك المالك في العين فاذا لم يثبت لا جعله البدل والمبدل عنه في ملك شخص واحد وهذا
لا يجوز فاضطر الملك ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون خبثا لخبثه وما خرج المغصوب

عن ملك المالك يدخل في ملك الغاصب مسرورة لانه لا سبب في الشرع من شأنه ان يثبت
ضمانا ولا يثبت وصفا وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد
عنده فحينئذ لا يحتاج الى زوال ملك العين اذ ليس في اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون
سفر المعصية كسفر الابق وقاطع الطريق الباغي سببا للرخصة وفي قصر الصلاة لانها نعمة
جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في قطع الطريق وفي المجاوزة له
فكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة والمال الكافر مال المسلم لا استيلاء اي
بالاحراز الى دار الحرب لان استيلاء المرء معصية فلا يكون سببا للنعمة جوابه ان استيلاء
انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا اموالنا الى دارهم لم تبق محترمة
لانا اما ان نديرها بالدار وقد عدمها فيكون استيلاؤهم على مال مباح فيملكونه فان قلت
هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان المنهي عن الافعال الحسية والاخذ فيه قلت المراد
بيان ان المنهي ينبغي ان تنفي المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت
ابتداء الاستيلاء وقع على محل معصوم ولا يفيد زوال العصمة بعد كمن اخذ عبد الحر
واخرجه لا يملكه ولو ملكه في يد بعضهم قلنا الفعل الممتد له حكم الابتداء في حالة
البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الغصب والاستيلاء فعل ممتد
فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا في الصيد
بعد الاخراج يملكه حتى يحل بيعه واكله لكن يجب ليسار ماله فاذا المرء سل يجب عليه الجزاء
تعظيما لحرمات العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف
اخرج عن الخاص كالحرمن العام فانه مقدم على الجميع فيما يتناوله اي لفظ يشمل بالوضع
لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا الجنس اخرج به خاص العين كزيد
فانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول اعدادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحاد العشرة لا يصدق على واحد منها
انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك المعنوي فقط وخرج به
المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول اعتبر به عن انه مذكور
في سياق النفي فانها تتناول افرادا متفقة الحدود ولكن على طريق البدل لا الشمول
فاطلاق العام عليها مجاز فان قلت العام مشترك الافراد مشترك في معنى الشمول

قصده

حاجته

لم ٢

هناصه بعده وبخصه بعض الامور والشان كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام

العام

لا يلزم ان يستعمل فيما يتناوله عند الكل مثلا اذا وضع لشيء وضعا عاما وعند بعض المشايخ الخاص لكن هذا ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق ليس بشرط للعموم وعند مشايخ سمرقند شرط وهو الاصح الا ان في هذا الشرط لم وحدت
واكثر اصحاب الشافعي هو شرط لم وحدت
العام عندهم هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بلا حصر ووضع واحد لا يستغرق شرط
لم وحدت عندهم والا جماع ويضرنا من كلام
عندهم وعندنا الاجماع ويضرنا من كلام
في العام الذي خص منه البعض بعضهم لا يخرج
التمسك بعمومه وعندنا يخرج باعتبار ويمتنع التمسك
بعمومه وعندنا يخرج باعتبار ويمتنع التمسك
بيان

ونحن نقول الأفراد مشتركة في التسمية بيد وأنه أي العام قبل الخاص بوجب الحكم فيما يتناوله قطعا أي بحيث يقطع الشبهة عندنا كما الخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يحقق كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاولى نعيم بن مسعود وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه واما جواز ارادة البعض من غير قرينة لاوقع الامان من التلبيس وهذا يؤدي الى التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عندنا وارادة الخصوص لما سقط فيحق العمل بالاتفاق سقط في حق العمل بالطريق الاولى لان العمل بالقلب والقلب اصل والعمل بالجارح فرع لم فيحق سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل لحتمال ساقط فيحق العمل فلما كان احتمال ناشئ من دليل ويوجب القطع بكونه غير متواتر حتى اوقع قراءته لزال الاحتمال وضايدة الحلاف فيه وهي اعتقاد العموم وجواز التخصيص بالقياس وجواز ان يكون اعتقاده لا يجب اعتقاده ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص بالعام اذا تقدم لكونه العام موجبا لما ادعاه قطعا لحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات تصغير عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت ياء التصغير عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وكما روي انس بن مالك ان قوما من عرينة اتوا المدينة فاجتووها فاقتصروا في صفات ابلهم واشتغلوا بمرعاها فامر هم الرسول عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها وابانها وانهم فعلوا وصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في بعض الحرة حتى ماتوا هذا حديث خاص ورد في اول الابل فيصح تعليقه عليها لكلام استنزهوا البول لان البول عام تناول بول الابل وغيرها لان الام فيه للجنس في من الشخصات فيعمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني ونحن العرنيين متقدم لان الحلقة لو صحبها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال

اخر وهو احتمال ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز واحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال الاشتراك لكنه لما كثرت لا قرينة لها واذا اوصى لحائط الانسان ثمرة لفقير عنه لآخر يعني اذا اوصى لفقير الحائط الانسان آخر ان الحلقة للاول والنقض بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساواة بينهما في الوصية النقض فيكون النقض بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في بابا وفخر الاسلام في البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المصنف في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية من زيادات قاضي خان من الخلاف فيها فوايته شاذة وهو ان النقض عند ابي يوسف للثاني سواء وصل بكلام موصول او منفصل لان الوصية لا تلزم شيئا في حياته فصار كما لو قال بعد مماته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان والخدمة لآخر وعندهما سهم الخاتم عام تناول الحلقة والنقض وكان ايجاب النقض الثاني تخصيص الدور تخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان منفصلا كان معارضا لا تخصيصا فيكون النقض بينهما خلاف ما ذكر في المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة وشرط صحة الاستثناء اتصال المستثنى بالمستثنى منه وصح استثناء الخدمة من الرقبة لان اصل الخاتم ليس بعام حقيقة بل النقش جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان النقش يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك الذكر باللسان بقرينة كلمة على وبالذكر القلب يستعمل عند مقرونا بها كذا في المحيط هذا تقديم الخبر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز فصوغ المسئلة من قبل التشبيه عامدا حال الذبح لا يحل اكله عندنا ويحل عند الشافعي وهو قول عند مخصوص من قوله تعالى ولم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم بالقياس على الناسي ان من نسي اسم الله حالة الذبح يحل اكله اجماعا فيحل في العامد قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة مطلقة في فحواها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الاظنيتين فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام ما يكون العمل به وها هنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلم يبق النسيان اذ بقي النقض معمولا به قلت يجوز ان يكون مراده

ضد المسئلة ليصح التخصيص العام بالخاص

ماوج لغير الله كذبائح المشركين الاوثان والميتة بدليل ان المشركين جاءوا المسلمين فقالوا
اتاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتله الله فانزل الله تعالى الاية واجاب بجواب اعترضي
الحرمة على وصف يشمل الكل وهو انك اذكرتم ان الخالق لعامة الناس فهو مستقيم لان
الناس اجزاء مستحق التعظيم والعامة جاز ان يستحق التغليظ ومن وجه كان امتناعي
لايجوز تخصيص هذه الاية بالقياس وجواز ان احد خصوص المسلمين كان مباح الدم مرة
او زنا او غيرهما فانه لا يقتل في حرم ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر
الى الخروج فيقتل خارج الحرم ويقتل عندنا في الحل لان الحاجي قد خص من الاية بقوله عليه السلام
الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم والقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
يستوفى في الحرم فلما لم يبطل اذن دون القتل فان اصلها واحد لانها ايدي كما ان قوله تعالى وكلوا
مما امسكن عليكم خص منه الكلب المعلم بقوله تعالى ومن حوله ليس المخصوص بين فان الناس غير مخصوص من الاية
الاولى لان الناس اذا كان اسم اقام كونه مسلما مقام الذكورة في الحج كما اقام الاكل ناسيا
مقام القصد ولا قائل بالفصل ولا يصح ايضا ان الاية الثانية تدل على ما ذكرتم لانه خبر واحد
لا يصلح ان يكون تخصيصا وان سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الاخرة واما
الاطراف فالكلام في الامر الى الاية تناول الانفس دون الاطراف لانه في حق المال
والقصاص في كان يرجع الى نفس الكل اخذا دون المالية والطرف فالقائل ان يقول مع حرارة لا
يطهر كالبئر يسقى وبين نجاسة وطهارة كيف يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال
بالاية مشكل لان ضمير وحله راجع الى البيت لانه هو المذكور والحرم اذا وقع الذراع في
الحاجي اذا دخل البيت فيصح التمسك بها واثبات الحكم في الحرم بدليل القابل بالفصل فاما اذا
سلم الحرم ان دخل البيت بغير الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالاية
بالاية معذرة قلنا صفة الامن غير البيت والحرم قال تعالى وامنوا انا جعلنا حرما آمنا
ولما اخذ الحرم حكم البيت فالامن صار امتزاجا شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت تضمنا
للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات ولم يقل في حرم ان مقام ابراهيم خارج البيت
وانما قيل المراد من مقامه ما عرف فيه وتعيد صلاة البيت فاسد لانه تعالى فسر الايات بالمقام او
عطف بيان الايات وليس في كون البيت متعبدا الايات بل هي ظهور قدره في الصخرة
العقار وهو صعد فيها الى الكعب فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث الفاتحة قبل تخصيصه

شرع في بحثه بعد لحوق التخصيص به وقد قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعية
واما عند الحنفية فهو مقصور عليه بدليل مستقل لفظي مقارن احسن راجع له مستقل غير الصفة
والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تعالى خالق كل شيء فالله مخصوص
منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله خالق كل شيء المخلوق
بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحنفية قوله تعالى واقتلوهم حيث ثقفتموهم وقوله
مقارن عن الناسخ وقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول التخصيص في المرة الثانية لانه
ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا لما اول مرة لا واخذ في الهيئة كذا قال الشارح
وفيه نظر ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تاخره دليل مخصص لان يصدر العام عن النبي
فحينئذ يمكن ان لا يعرف تاخره دليل اخر المرة الثانية كالمعروف في المرة الاولى والعام اذا
قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون حجة بالاشتهار اتفاقا واذا كان المخرج معلوما
اي مجهولا كالفرا خص من قوله تعالى واحل الله البيع بقوله تعالى وحرم الربا لان الربا لغة
هو الفضل وجهالة الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يطرق التخصيص المجمل وبعد
بيان ان البيع عليه ان لا تكون الربا بالاشياء الستة وصح تعليلها يكون نظير الخصوص المعلوم
واذا صار مستقلا هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص او لا فالصحيح من مذهبنا انه لا
يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجايز من قوله تعالى واذا السئل
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عليه السلام لا تقاتلوا الشيوخ والعجايز
بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي قال احد من المشركين استجارك فاجره كذا يسقط
الاحتجاج بدعاء العام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر رضي
الله عنه في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا
منه فلم ينكر احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه في حرمانها الى الاحتجاج
بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها تسقط
بهايم السرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا بالشبهة
الاستثناء والشرط نفي دليل الخصوص مثبته الاستثناء مرجعه الحكم لان كلا منهما
بيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من وجه التعبية

لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالة توجب الجهالة في الباقي كالاستثناء المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الضميمة بقي كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالة لا تعدي الى الثمن لاستقلاله بصفتنا بالشهرين وقلنا بقي حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير عدد ما يتناوله الصفة مخصوصا بما يتناوله العام وذلك قدر المرجوع فوجب جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل انه مردود العام الصلي او بر بتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل فرجع والمردود لا يقبل التعليل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار حكمه يبقى موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلنا بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان تكون العلة غير ما ذكره العام الذي جعله علة فان قلت دليل الخصوص يشابه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبله قلت انما نتكلم في الاستثناء وعدم استقلاله وفي الناسخ عدم وجوده من وجه المعارضة اذ لو وجد لصار القياس معارضا للنص فيبطل فدليل الخصوص لوجوده الدائم فاحتمل التعليل فصار كأي معارض دليل الخصوص على القول الاول الذي اعترف بشبهان جعلوا ولا يخفى نظير هذه المسئلة وهي اذا باع عبدين الا في انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنا في فصل فيه صح البيع ولزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل أبو حنيفة في بيع الحنطة بالعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد في الحنطة شرطا فاسدا فقبول العقد في العبد قلت الحق لم يكن الا البيع واشتراط قبول العقد كان من مقتضيات العقد وكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد كان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لو لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالحنطة لجعل صح

ان الخاص صار دليلا للخصوص على القول الاول الذي اختاره هو وغيره

السبب ان يجعل هو مختارا فيه صفة لمسئلة ينكره

جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح نكاحها كالمسلم من الخمر يصح قلت لان العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة الخمر لمتضرر المشتري حيث يرضى بالتزام هذا القدر من الثمن لا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا يتوزع فيه لعدم تجزية المحل وانما يقابل بها باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احداهما لم توجد المزاحمة فلا ينقسم الا جملة كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد بالحكم من حيث انه داخل بكون زيادة في البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم بكون زيادته بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان بكون كالمخصوص الذي له شبهان بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين انتظر الى ايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون سعا لاحدهما ابتداء ورعاية شبه الاستثناء اي كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرط القبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا ان محل الخيار وثمنه صح البيع لشبهة الناسخ ولم يجعل احدهما لا يصح لشبهه الناسخ الاستثناء فيبقى بعينه وهي ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل الثمن ولم يوجد تفصيص من فيه الخيار وبالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن وفي هذه الصور الثلاث عملنا شبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه باشتراط الخيار كأنه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حصته من الثمن فيصير كأنه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك باطل وكذا هذا في الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا بعينه كأنه قال بعت هذين العبدين الا الف الا احدهما بحصته وفي الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة الثمن ابتداء تمنع صحة العقد وبعينه كأنه قال بعتهما بالف الا حصته من الالف وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل ما ابطل شرط الخيار ولزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع الثمن من المدبر قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم

اعتبر

قبضه

فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه
قابل لقضاء القاضي ثم يخرج فيصح فصار جهالة الثمن وصل انتهاء العام المخصوص فقط
الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب الوقف في البيان سواء كان المخصوص
معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قال
اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهب الكرخي
وعيسى بن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه
الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء والخصص لبيان انه لم يدخل تحت الحكم
قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته ترجع جهالة الباقي فان كان معلوما يكون
معلوما لاستقلاله ويكون الاصل في الخصوص التعليل فالاعم كمفرد من افراد
العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول
كالبيع المضاف الى جزء عبد يتعين واحد فانه باطل لان الجزء يدخل تحت الايجاب لكونه
غير مال فصار المعقود عليه الى العبد اضافة البعض بان تقسم الالف على قيمة العبد والبيع
في قيمة الحر جائز فيتعين عبد او يبطل بجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد
لانه لو فصل الثمن فقال بعتها بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة
وجه ان العام بعد الخصوص اي كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا
على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل الخصوص والناسخ
مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بنفسه لانه صفة والصفة غير قابل للتعليل ثم
الدليل ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم فيبقى
العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما امكن جعله محتملا للتعليل كما ان الناسخ
ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى
المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة لما
عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد بمنزلة فسخ البيع فيه لانه
يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته وهو قول الرابع وهو قول
عامة الاصوليين ولم يذكر المصنف رحمه الله دليل الخصوص اذ كان مجهولا فكما قاله الكرخي
فذكر معلوما فكالاستثناء والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقي

العام

العام على ما كان من اقتضاء العموم والجواب عن كلا الفريقين فيما ذكر اما الاحاد المشبهين بالمراسيل
لا نسلم ليس احد الشبهين اولى من الآخر فما لم يكن كليهما وغير الوارد بان الاستثناء انما لا يقبل
التعليل لكونه غير مستقل بخلاف التخصيص والصفة اما ان يكون بالصيغة والمعنى اما الاول فهو
اللفظ مجموعا او المعنى مستوعبا او بالمعنى فقط اي لا يكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال
شائل للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن في لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة
ومعرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام واتباعه المصنف رحمهم الله الا ان الصور في القلة
من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام هذا كيف تطرق الدلالة
فيما يتناوله اذا لم يوجد التخصيص والجمع المنكر يحتمل كل واحد من الجموع من الثلاثة الى
غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع فضلا من القطع ايضا
كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نسلم عدم تناوله لما ذكر
ايضا نحمل على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون
في العام المنفرد وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه قطعيا كموجب العام الثابت بطريق
الآحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا
قال المحشي في بحث المبين الا ترى ان الجمع المنكر في الاستثناء في الجمع المنكر وفي مثال
العام بعناء وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال قوم وابوان واقوال فان قلت
لفظ الجمع يثنى ويجمع فقالوا ما احاد قلت هذا شاذ ومراده ان القوم
يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول للجميع احاده لا لكل واحد فلا قال القوم الذي
دخل هذا الحصن فله كذا او فعل واحد يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول كيف
صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان مجيء
الجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل
فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا
كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة ونوع الواحد اذ ليس الحكم على
الاحاد بل على المجموع وقد اختار فخر الاسلام وتبعه المصنف الا ان الصور في القلة من
الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل ومن ومما يحتملان الصور اذا قلت في الشط
من مال فله درهم وكل عدد مما يستحق العطاء واذا قلت في الاستثناء ما رأيت في الدار

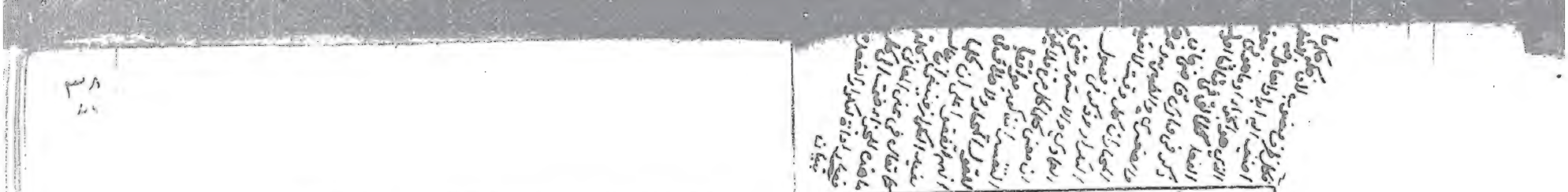
عليه
اولى ه

الدار فيقال لزيد يكون بها الدور تصعد من فيها الى آخرهم وآذا قلت الخص لعطي كل من زارك درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت ورب من اكرمني وبريد واحدا بعينه هكذا قيل من بعض شراح وكقايل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان الشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اي له فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما تقدم من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم يقول له من في الدار من رجل واحد او الاصل فيها العموم يعني الكثير الشايع في استعمالها العموم ومن في ذوات من لا يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من لا يعقل اقول على هذا عليه السلام من قبل قبيلا لأوله سلبيه فان قلت يحتمل ان يكون ما العموم نعته وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض اسامي لم يكن من اهله ومع ذلك فهو امنها العموم كاي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل يعني او قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس والصحيح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كان من محتملات من وما فما المعنى المرجو لهما قلت وضعتا مبهمتين في ذوات من ما يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى كما ترجو له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال لمن شاء من عبيدي الا عتق فهو حر فشاء واعتقوا هذا منفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانه للتبعيض وكان ينبغي ان يعملهما كما عمل بهما ابو حنيفة في قوله الآخر من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يستثنى الا واحدا فاقول قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عامة مرارا فذلك دليل على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا يدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله اعتاز من شاء الله يضاله عامة مع ان المشيئة مسندة الى خاص وهو الله تعالى فقال الاولى ان يقال في الفرق ان من تحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من لانه لما عتق كل واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف

من شئت من عبيدي لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعض العبيد قلت تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشيئة بالكل وقايل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجموعة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل وبدونه وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن فان قال لا سلم ان كان ما في بطنك عالما فانت حرة ولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن غلاما هذا مشترع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وجوب قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند الاجتماع يتقلب متعسرا وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها مجازا لانه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا من تجيء بمعنى ما كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وقد دخل ما في صفات من يعقل هذا بيان موضع استعمال ما ايضا اي كما استعمل في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد وكلهم لكل عامة بمعناها وذهبت بعض اهل اللغة الى ان كل واحد معرف افراد النكرة التي اضيفت اليها كأنه ليس بمعدود متناول لكل فرد على الانفراد وهي تفصيل الاسماء المضافة الازمة للاضافة والمضاف اليه اما ان يكون اسما فيهما اي الاسماء وهذا ان قال كل امراة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد وبحسب تزوج كل امراة وما لم يضاف حتى لا يقع الطلاقان في المرة الثانية على امراة واحدة فان وجدت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا واذا دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان اكول وكل الرمان اكول بانه صدق الاول ان جميع افراده اكول للاكلت اي الكل الثاني اذ قشر غير اكول وهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة تقع الثلاث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا وصلت بما اي كل كلمة ان عمموا الاصال لان كلا لا تلزم الاضافة والفعل لا يتم مضافا اليه فدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قوله ان تزوجت امراة فهي طالق

كل وقت يتم فيه التزوج فطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر وقعت عموم الاسماء
فيأتي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كلما كما يفيد عموم الافعال ضمنا في كل من
عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع ورد من العام معنى اي وجب عموم الاجتماع اي وجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا المصر
اول فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بفتحتين اسم ما يتنفل به اعتبارا لمعنى بعطا ان يبدا
على سهمه فدخل عشر ان عشرة لان واحدا يشفع احدا اي يكون شفاعا شتى فيعطى ان
دخلوا فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل الذي يستحق عشي اكمل لان كلا منها الاحاطة
والشفاعة فيحمل عشي الكل عند تعذر العمل بحقيقته قلنا استحقه الجماعة بالدخول اذ لا
قائل بالجمع لان الجملة فيها جملتي اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة
والمجاز لانه ظهر لو دخلوا معا استحقوا النفل عما بحقيقته فلو دخلوا فرادى استحقه الاول
منهم عملا بالمجاز واجيب عنه بان المراد ليس كلهما بل احدهما لان الشرط وهو الدخول لا
يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بالمجاز
وانما يلزم الجمع ان لو قوبل اجتماعهما لقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الارادة
دون الوقوع ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على مجاز الكل وعلى الجميع في الواحدة
الان ثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وحاصله كذلك فالاولى ان يقال الجميع هنا
ليس في معناه الحقيقي القرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام في كل للتجميع
على الدخول اولا وليس مستعملا بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كما لو اعطى عند فقد الاجتماع
لعدم القرينة على ذلك بل المراد مجازا عن السابق في الدخول واحدا كان او اثنا فاكثر فيكون
للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وقد تكمل كل شي اذا قال كل من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا اذ دخل عشرة يجب لكل واحد منهم النفل لتناولها له لاحاطة
على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف
عنا الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاقل
من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من يعيى اذا قال من
دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد
سابق فلما وقعت عن سقط عموم من لان الاول لحكم الفرد السابق فيدخل الداخل في الحكم فلا يجب

الافراد



امر عام

انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل لجميع الاشياء لشمول قدرة الله تعالى
عليها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء اذا اردناه
ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين حيث سمى الشافعي المطلق على ما عليه
اصطلاح المنطقيين وفوق الحاق انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه
فانه يخفى ضعفه حتى قال بعضهم الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار
في قوله تعالى فتحرير رقبة حتى منا الرقبة المذكورة في الظهار اي في كفارة الظهار
وان انها عامة لما ثبت تعين الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلت ان اراد من
مر الصوم انما عامل بها على سبيل البدل فلا نزاع معه وان اراد انا تناول على سبيل
الاجتماع فهو فاسد لانه لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق كل الرقاب وانما
عدم جواز الرقبة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان الرقبة اسم للبنية
كما حققه الله كذا في الصحاح فلم يتناول الرقبة ولقائل ان يمنع عدم جواز المدبرة فان المانع فيها
ناقص اعتذر عنه في مذهبنا الامام الغزالي بان اسم الرقبة يطلق على البنية كاطلاقه
على السليمة هو لو اسم الرقبة للعيبة مجازا لكان تسميتنا اياها مجازا وايضا ما
مقطوع اليد في الكفيرة وانه يجزئ الاخرس وكيف يرجى الخلاص من هذا الخبط دونه
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من قولك انها حقيقة في الكامل مجاز في
القاصر بل هي حقيقة فيها الا ان تناوله الكامل مقتصر عليه من جهة ان المطلق ينصرف
الى الكامل مجازا وهو الثاني ان غاية جنس المنفعة وهو البطش معدوم من وجه
فيتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفاقد جنس المنفعة لوجود احديها حتى لو
قطعنا لا يجزئ بالاخرس فانه فاقد جنس المنفعة وهو التكلم فلا يندرج تحت
المطلق واذا وصف النكرة في موضع الاثبات صفة عامة تعم فان قلت متى يتوجه
التخصيص بالتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك رايت رجلا عالما اخص
من قولك رايت رجلا فكيف جعلت الصفة قلت المراد العموم في الجملة وفي لك لا
ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه
ذلك القيد عامة في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة صحة اتصال كل جزء
من افراد نوع الموصوف به من غير ارتفاع قول واحد فان قلت لم جعل الموصوف

اتصاف

كان هو

البدل ح
لا اضافة فيه
فتح جزء الفتحة
كما لا يخفى على

القربان ص

الآه

كنت ه

الظرف متعلق بالصفة وصفة بالصفة وهو جائز
لان بعض الظروف يتعلق بعض
مثل الكل

عاما بعموم الصفة ولم يجعل الصفة خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل
والصفة تابعة قلت الموصوف حاصر لكنه قابل للعموم بقرينة وهي محتملة له والصفة محكمة
في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكره في شرح المغني للسندي ان عموم النكرة الموصوفة
صفة عامة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عمومها البدلي للنكرة حاصل
قبل الاتصاف بها فلو كانت بعد كذلك لكان الوصف لغوا ولكنه عام بالاتفاق كقوله والله لا
اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم الجميع رجال الكوفة واو قال لا اكلم بعدنا الصفة
فله ان يكلم كل احد سواء كان من الكوفة او غيرها حتى لو كلم بانتفي بحنث والله اعلم بكما الا
يوما او بكما فيه فانه لا يصير مولما لان المستثنى يوم وقع فيه فيمكننا القربان في كل يوم
واو قال لا اكلمها بعدنا الصفة يصير مولما لصدق القربان مرة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم فقيد الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما اذا قال والله لا اضرب رجلا
عالما لا يصير مولما بعمل هذا الاصل اكثر الوقوع بحسب اقتضاء المقام والا فالنكرة قد تقع
بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لا تزوجت
امرأة كوفية فقد يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا الحكم مختص
بالاستثناء من النفي وكلمة اي دون ما اذا وجه عمومها بوصفها ان النكرة
اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون صفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء
يكون باسمه فيتناول واحدا واحدا وكذا اي وكون النكرة تعربا لصفة العامة قال علماؤنا
اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون وان قال اي
عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب الجميع متتابعين عتق الاول لعدم الزاحم ولو ضربه
عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه آخرا من النكرة هنا ما فيه ابهام واحترز من النكرة
الصناعية ومن الموصوفة الغير المعينة كقوله المرأة التي اتزوجها طالق فجعل الفرق
ان اياما وصف في الاول بالضرب وهو عام وقد بقي في الثاني قطع عن الوصف لان الوصف
انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وهذا الفرق مشكل لانه ان
اريد بالوصف انصب النهي فلا نسلم في الصورتين لانا نجعله صلة او فعل شرط الاتفاق
انها ان ايا هنا موصولة او شرطية وان اريد بالوصف من حيث المعنى فهو موصوفة
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمتزوجية

الدرة

لهذا القول بان الاول وصف حقيقة في قطع عن الوصف بكمال الاقتران بها فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقتربكما فيه عاقر بصوم اليوم مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يتوقف بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخص والمفعول به فضلة ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتخصيص بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بعينه مع ما ان الفعل والزمان متلازمان والقائل ان يقول الضرب صفة اضافية حاصلة بالفاعل وبهذا الاعتبار وصفه وكما اشتمل في قيام الاضافيات بالمضافين والمعاني يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود والى المفعول فيه في الوجود واتصاله الاول اشد والفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التخصيص وكونه خبر فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس وضعيا بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما عاق عن كل ما يحتمله ضربه تؤدي الى ان الطبيعة مجعولة على الخلاص عن الوقيعة فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما عاق العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير الى العموم بل يقتصر على واحد او الحاجة الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وفي بعض المواد اظهر وكذا اي كما لو صح العاقر في اذا اردت العموم فاذكر حرف التعريف فيها لا يجعل المعرف بمعنى العهد او جئت بالعموم اي بصوم الجنس وهو فحوى صاحب المقوم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والاول باطل بالتحقيق لوجود الحقيقة فيها لكن عند الاطلاق يصرف الى الاول لتيقنه ويحتمل الكمال والباقي فاذا حلف لا تتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال على الاول مستغرقا كما هو ظاهر في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كان بيان تعيين لاحد المحتملين وقد اجتمعت الامة انه تاكيد وبانات المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق حملا للاداء على موجب اصل الفاظ العموم واذا لم يكن عاما لا يصح رد من قال بالعموم قال الشيخ عبد العزيز ويتضح لي بحمد الله المسئلة واختار قوم الجنس الاصوليين وعامة اهل اللغة وعولوا فيه على تبعيد الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام وضع للماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق

الجنس فتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا محل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا تعذر العهد فالاستغراق متعين وكذا احمال اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقولهم ان الانسان لفي خسر على الاستغراق لاجماع الامة على ان تلك القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قوله لا تتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج نساء العالم بهن يكن فصرف الحال المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا وجب حمل اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته بطل معنى التعريف اذ الكلية اذ لا عهد في افراد المجموع لعدم الشرط عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيصير مجازا على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والحق ان اللام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا دخل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وانما يكون متصورا لان كل جنس له افراد خارجا وذهنا وكان افراد الجنس ازيد لان فيه جميعا ما في الجنسين فحينئذ بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فاني قلت لم لم تجعل اللام استغراقا للجمع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلاثا وكان ابتداء الافراد فعلم ان المجموع عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو صرفت الى الاولى لتعينت بنوع تعيين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه كما سيبين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين في الآية وهو معنى قول ابن عباس ولن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في هذه الآية تعرض هذا التقسيم نظرا لانه لا يحتمل هذا المعنى كما يحتمل قولنا ان زيدا في الدار ان زيدا في الدار من التاكيد فان قلت اذا حمل على التاكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد بالعسرين ما في قوله ليسرا من معنى التفخيم فانا قد بينا ان يسرا الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتيقنت بنوع تعيين فلا تبقى نكرة والفرض خلافه اعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخالفه المقام من القرائن واما

الجنس
مطلب
النكرة اذا اعيدت
تكون عين الاولى
الكل في قولهم لا اكلم اليوم انسيا
تكون بعض الاول

قد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه الى قوله تعالى أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة نكرة مع المغايرة كقوله تعالى ورسولا الى بني اسرائيل أني قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة ثم إلي مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون فأما الذين كفروا فأعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون الحق من ربك فلا تكن من الممترين فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله وإن الله لهو العزيز الحكيم فإن تولوا فإن الله عليم بالمفسدين قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السماوات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فإن الله به عليم كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السماوات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون ولله ما في السماوات وما في الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ولقد كنتم تمنون الموت من قبل أن تلقوه فقد رأيتموه وأنتم تنظرون وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين وكأين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين وما كان قولهم إلا أن قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم فأثابكم غما بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ها هنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون ولئن متم أو قتلتم لإلى الله تحشرون فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين إن ينصركم الله فلا غالب لكم وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما كان لنبي أن يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ومأواه جهنم وبئس المصير هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين وليعلم الذين نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله أو ادفعوا قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم هم للكفر يومئذ أقرب منهم للإيمان يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والله أعلم بما يكتمون الذين قالوا لإخوانهم وقعدوا لو أطاعونا ما قتلوا قل فادرءوا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح للذين أحسنوا منهم واتقوا أجر عظيم الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئا يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة ولهم عذاب عظيم إن الذين اشتروا الكفر بالإيمان لن يضروا الله شيئا ولهم عذاب أليم ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما ولهم عذاب مهين ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السماوات والأرض والله بما تعملون خبير لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الأنبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم إن كنتم صادقين فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم ولله ملك السماوات والأرض والله على كل شيء قدير إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته وما للظالمين من أنصار ربنا إننا سمعنا منادي ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للأبرار وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع الحساب يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون

المشترك

وأما المشترك أي المشترك فيه لأن المفهومات مشتركة والصيغة مشتركة فيها فما يتناول أفرادا من أفراد منها فهو من حيث يتناول أفراده مشترك بين المتضايفين مختلفة الحدود احترزنا بها عن العام على سبيل البدل احترزنا به عن الشيء فإنه يتناول أفرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث إنها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وباعتبار هذا الاعتبار من حيث الوجود في الخارج واعتبار من حيث اختلاف الأفراد في الاعتبار الأول مشترك معنوي وهو مختار فخر الإسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم أن يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احترزنا به أن يتناول اللفظ أفرادا باعتبار معنى قال الأفراد متفقة الحقائق أو يتناول أفرادا باعتبار معنى وتلك الأفراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر جميعا أي في المشترك من غير اصطفاء حكم معين حتى يتوقف ليدل مرجح لأحدهما بشرط الناقل ليترجح بعض وجوهه فيعمل بأي المشترك كما تأمل فيما قالوا في لفظ القرء وجدوه الأعلى الجمع كما يقال قرأت الشيء أي جمعته وعلى الانتقال أيضا كما يقال قرء الدم إذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لأنه هو الدم المجتمع في الرحم وينتقل من الطهر إلى الحيض لأنه هو الأصل والحيض عارض كذا قاله الشراح وفيه تأمل لأن يقال هذا الاستدلال إنما يستقيم إذا كان القرء بمعنى المفعول أما إذا كان بمعنى الفاعل أي الجامع فالأمر على العكس لأن زمان الطهر جامع للدم وكان الطهر أحق وكذا الانتقال كما يكون من الطهر إلى الحيض يكون من الحيض إلى الطهر فيقال الطهر أول المنتقل عنه وكان ما في هذا الاسم لأن المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون إلا منتقلا عنه لتقدمه على الحيض فإن قلت إذا ثبت الترجيح من حيث أصل التركيب لا يكون حجة كالاسم المشترك ما لا يكون رجحان لأحد معنييه على الآخر فما تلك القرينة التي ترجح أحد معنيي القرء اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لأنه اسم الدم أو الطهر واعتبار كونه في الأصل مصدرا وصفة لا في أي معنى إنما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة لولا أن يستدل في كون القرء للحيض بقوله تعالى والذين يئسن من المحيض لأنه لو لم يعتد ذكر المخالف للناس وهو الحيض دون الطهر فصار المراد في الأصل هو الحيض لا هو وهو أي الاشتراك عندنا أصل الاستعمال المشترك في أكثر من معنى واحد وقال الشافعي رحمه الله هو من المشترك كالاسم المشترك بين المتضادين عند البعض ومن القرائن ما يحمل على أحدهما الأبقرينة والصحيح عندنا قسمان قسم منه مشترك الحقيقة وقسم

الوراقة

تقد تعاد النكرة كقوله مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة نكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل اليكم الكتاب الحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وبما يتبين ان المراد بالعدل الذي هو احد نوعي التخصيص الذي يصح ان يعارضه العموم هو ما يقابل الجور فيما هو وصف بصيغته اي ذلك الذي لا جور في اصله الذي يطلق على الواحد وما فوقه كما لطائفة من الناس وما يتم الجنس المعرف باللام او بما يلحق به العام الذي بصيغته فوق الثلاثة من الرجال والنساء والرجال وغيرهم من الجموع المعرفة باللام الجنسية باسم الجنس المفرد والثلاثة اي النوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا اي ذلك في وقت العام الذي يكون جمعا بصيغته وهي كرجال ومسلمين وهي صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الظن بقي الثلاثة لان اوفى الجمع ثلاثة باجماع اهل اللغة لانهم جعلوا لكل الالفاظ الثلاثة افرادا آحادا وشفعا وجمعا ولكل واحد صيغة على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي وهو الثاني اقل الجمع اثنان لقوله عز وجل فان كان له اخوة اي اخوان فحجبها عن الثلث الى السدس وهما اثنان فقط وقد اجاب عن هذا الجواب عن تمسكهم بهذا الدليل لان البنتين الثلثين كما البنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الاية ليس لفوق الاثنتين كما لثلثين فعرفنا ان الاثنين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزء كان للاخوة الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزء كان ابوي وابويا كما اذا اوصى لرجل وعلى اخوة زيد وكانا اخوان فهما للاجماع لان الارث فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تتبع الفرائض وفي سنة تقديم الدين على الارث يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكرنا لانه عليه السلام مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات والمتقدمون كانوا اعلم باللغات منا فلا يجوز ان يكون المتقدمين جاهلا بذلك مخالفا للجمهور بحيث شرطنا لصحة ادائها ثلاثة سوى الامام بدليل قوله فاسعوا الى ذكر الله فانه يدل على ان اقل الذاكرين وهو الخطيب وثلاثة سواه لقوله تعالى فاسعوا

واما المشترك اي المشترك فيه لان لفظ مشترك والصيغة مشتركة فيها فانها تتناول افرادا اي اشخاصا فوق واحد تصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين الضدين مختلفة الحدود احترز به عن العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج واعتبار الاعتبار من حيث الوجود واعتبارا من حيث اختلاف الافراد فيها الاعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام متفقة الحدود احد امرين اما ان يتناول الافظ افرادا باعتبار معنى قائم بالافراد متفقة الحقائق او يتناولها افرادا باعتبار معنى وتلك الافراد مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمها الوقف عندي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما اشترط الباقل ليترجح بعض وجوهه للعمل بباقي المشترك كما تامل علما فانا في لفظ القرء نجد دون الاعلى في الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرء الدم اذا انتقل وكالاصرار جرد في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم وهو منتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض وهكذا قاله الشراح واتعجب ان يقول هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم وكان الطهر احق بوجوب الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر يقال الطهر اول المنتقل عنه وكان ولي بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون ولا المنتقل عنه لتقدمه على الحيض فان ذلك اذا ثبت انما يثبت بالخلف ورجح اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون احد معنييه على الآخر فلفظ القرء اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لان اسم الدم والطهر باعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في احد معنيه اما يكون بالتأنيث وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة ولا اولى ان يستدل على كون القرء للحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر فان ذلك انما يتحقق عند ذكر الخلف للدم من الحيض دون الطهر فهذا الدم انما هو في الاصل هو الحيض ولا صورة لاي المشترك ضد ما هو في الاستعمال المشترك في كل من معنى واحد وقال الشافعي ليس في المشترك كلا معنيه عند التجرد من القرائن ولا حمل على احدهما الا بقرينة وانما صار عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم

وقال اعتبار لكان اوضح

تختلف الحقيقة بحسب النوع او اراءة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا وضاطا للحكم
واما ارادة كليهما فغير جايز اتفاقا وآلفرقين منهما ان في اعتبار الحقيقة يصير كل واحد من معنييه
جزء المعنى في حد اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى تمامه مثاله قوله تعالى
فجز امثل ما قتل من النعم فان المثل مشترك بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو المالية
فرجح محمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد من المخالفة التي بين ضمان المماثلة وابو حنيفة راعى
وهو المثل معنى لانه مراد في الاشياء لهم صورة بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعدد المشترك
وهذا غير جايز عندنا لان الشافعي يلتزم به مستدلا بقوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على
النبي يا ايها الذين امنوا ارحموه ومن الملايكة الاستغفار فتعتبر ارادة المعنيين جوابه
منع كون الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة ان حقيقة
في الدعاء وصلح ان يحمل على الدعاء محمل على العناية بشان النبي عليه السلام اظهارا
لشرفه مجازا اطلاقا لاسم الموضوع على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما
قاله قاضي الدين الاتقاني في شرح المنار وان تقرير الاية ان الله يصلي وملايكته يصلون
فلا يعتبر المشترك فهو انما حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصح ان يكون خبرا لما على يصلي
لانه ليس معنى يصلون وكذا الا يقال زيد وعمرا يضرب على معنى زيد يضرب وعمرا يضرب
اذا كان الخبر من احدهما الضرب في الاوفر الى المسند وهو من الاخر استعمال آلة الضرب قلنا ان
المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او طريق المجاز والاول غير جايز لانه غير
موضوع للمجموع باتفاق اية اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من
المعنيين فالصحيح انه لا يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي
وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى جمع المشترك ان كل واحد
من المعنيين مراد وموضوع له لانه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص
اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال باعتبار وضعه لهذا المعنى وارادة
خاصة باعتبار وضعه لهذا المعنى وجعله ارادة يلزم ان يكون كل منهما مرادا او غير مراد
في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين علاقة تبرر ارادة احدهما على انه نفس
الموضوع له والاخر ما يناسبه فيكون مجازا بين الحقيقة والمجاز والقايل ان يقول الجمع
بين الحقيقة والمجاز جايز عند القايلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم وقول كل

واحد من المعنيين موضوع من غير اشتراط انفراد او اجتماع يستعمل تارة في هذا من غير استعمال
في الاخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى في الحالين غير الموضوع له فيكون حقيقة ويقوم معنى
تخصص اللفظ بالمعنى حصل اللفظ منفردا ذلك من بين الالفاظ كما يقال اياك نعبد معنا ٥
تشترك بالعبادة فلا يجوز ان لا يراد بالفظ الاخذا المعنى واما المثل فاما رجح من المشترك
بعض وجوهه بقاما قواي فترجيح ليس بان تفسير هذا المثل يقرله من المشترك وقوله بقاما الرابي
الذي ليس بصحيح لانهما ليسا بالذين بين المثل او وجوهه بدو نهما فان الخلق والشكل والجمال
اذا زال الخفاء عنها بدليل خاص كخبر الواحد والقياس يبقى ما قالوا كذا الظاهر وانتفى اذا حمل
على بعض وجوهه بما ذكرين ما قالوا بين الاخلاف فوجه ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان
المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء ومن قوله بقاما الرابي ما يوجب الظهور اعم من ان يكون
رايا او خبر الواحد فحينئذ يدخل جميع اقسامه فيه والقايل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي
لان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من الماول وهو ٥
المتوان من المشترك لا لمطلق الماول لانه في ميان اقسام النظم صيغة ولغة وهما عدا القول من
المشترك ليس منها لانه تعريف لا لانه انواع صيغة بالتاويل فان قوله عليه السلام المستحاضة توضا
لكل صلوة مدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل وهو الخطاب على الوقت تفريق تلك
الدلالة فلا يكون بعد التاويل من اقسام النظم بخلاف الماول من المشترك فان القرء بعد ان
ترجح ارادة الحيض منه يكون من الاولى الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت في الماول
تبين المراد بالراي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الراي في اظهار المراد من المشترك
وبعدة لك ايضا فالمراد بالنص المشترك لا الى الراي بل اعم الترجيح بعض وجوه المشترك
قد يكون بالتامل في صيغته كما لقرء وجدناه والاعين معنى الجمع فجعلناه على الحيض وقد يكون بالنظر
الى سياقه فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلاثة وجدناه ذا الاعلى عدد معلوم فحملناه على الحيض ايذانا بقصر ما
كا قدرنا فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام كقوله تعالى اطلاق الطلاق من نفسه
وقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاعلم الحاول بدليل ان المقاعة والتاني من
الحل بدليل الرفث فان قلت في الماول ايضا وجه اخر غير الوضع والنظر ما كون ذلك
على المعنى بالوضع غير نظر الى امر اخر قلت لا نسلم فان وجه النظر اي طريقة اظهر من ان يكون
باعتبار في نفسه وبالنظر الى غيره وحكمه العمل بما ي حكم الماول ويوجب العلم به على احتمال

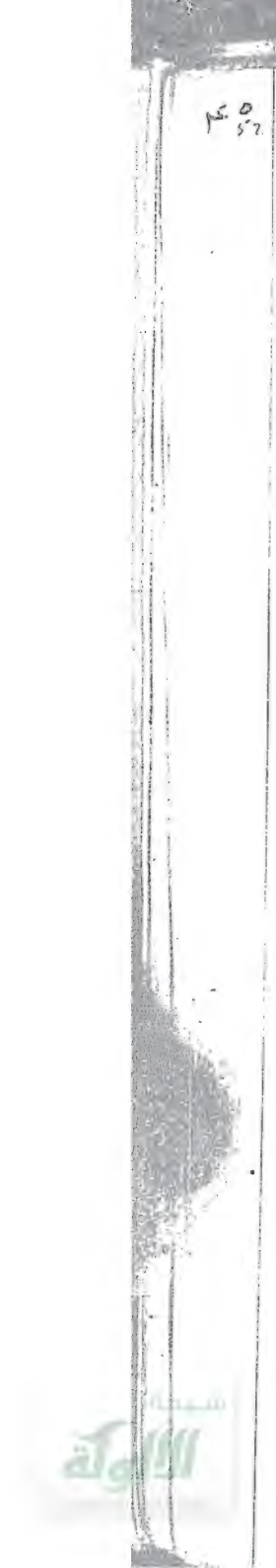
المكتبة الشاملة

معنى امتنع فاستعمل صونة لانقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى فيه أنه كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وسنتي محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عليه السلام وسمي محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فوقه من بيان كل واحد من هذه الأقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربا لان الكفار كانوا يريدون عن حل الربا بقولهم إنما البيع مثل الربا فرد الله تعالى ذلك وقال أحل الله البيع وحرم الربا فبينهما في قصد الآية كما ترى تعرض لمثال المفسر أي الله بكل شيء عليم نظير الحكم والمحكم نحو كل من هذه الاربعة موجب للحكم قطعا لكن بغير التفاوت عند التعارض فالجلي ما يصير الاولى منه متروكا بالاخفى يعني يصير الظاهر متروكا عند معارضة النص ويكون النص راجحا كلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضة المحكم فان قلت التعارض إنما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احديهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احديهما حلافا مما تقتضيه الاخرى سواء كانتا متساويتين في الاثبات التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة النكاح ويقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث ثلاثة ثلاثة فلم اختار مثنى وثلاث ولم يقل اثنتين وثلاثا وما يجوز الجمع الاثنان او ثلاث او اربع ولم يذكر بالواو ولم يذكر أو والواو يقتضي ان يكون لكل واحد من المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم هذا الذي بيناه ان يكون لكل واحد والاية الجمع بين اثنين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم ثلاثة ثلاثة والمفهوم منه ان يأخذ كل واحد درهمين او ثلاثة او اربعة درهمين لا يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودة بهذا العدد والجواب عن الثاني انه لو قيل اثنتين اثنتين لجاز ان يتوهم ان يتزوج كل واحد من الناكحين في احد هذه الاعداد والمراد ان يكون لهم ان ينكح ثنتين ان شاء وثلاثا ان شاء واربعا ان شاء بدون التجاوز عنها

وهذا الايهام لا المراد بالواو وما قاله المصنف في شرحه من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او بعيد عن التحقيق لما مضمن فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عليه السلام للمستحاضة تدعين الصلاة قدر الايام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي وثلاثا وعشرين فالاول نص في ان الحيض لا يزيد على العشرة والثاني مفسر في ان الحيض قد يزيد على العشرة وهذا هو الذي ذكرناه في الاول ان النص لا يحتمل التأويل بان يراد من الصلاة دعاء كما يقال آتيك صلاة الخواجي لوقتها وقوله عليه السلام للمستحاضة تدعين الصلاة قدر ايام اقرائك كل صلاة مفسر لانه لا يحتمل التأويل فتعارضا فرجح المفسر على النص وقلنا اذا تزوج امرأة الى شهر فله متعة لان النكاح مثال التعارض من الجانبين قوله تزوج يحتمل النكاح ولكن احتمال المتعة قاير وقوله الى شهر مفسر في المتعة اذ النكاح لا يقبل التأقيت حال فرجح المفسر واما قول من يقول في التعارض بينهما نتساقطان لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا ليس كذلك لمعناه انه اراد ان يكون بكلامه متعة فرجح كونه متعة قال بعض شراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النص صريحا يحتمل ذلك بقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عادة الناس من غير تأمل يتبين من حيث ان الفرض من سوق الكلام ايجاب الصلاة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها النبي عليه السلام بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا تتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار بقوله تعالى او الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت فرجحت على تلك واما الخفي واعلم ان هذه الاقسام اضداد وأتقابل الاقسام الاربعة المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والمعارض من ذكر هذه الاقسام ثم ضبط الاقسام المذكورة وهذا اقال فيما سبق الوجه الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل ثمانية فما معنى مراده بقوله وهي صفة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكره ان شاء الله تعالى غير الصيغة بالجر لا يصح ان يكون صفة لما قبله لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بالحري قوله بعارض اي بسبب الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلاثة لعارض في الصيغة وهو قد المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ترادف معاني الفاظ او تواردها على لفظ واحد في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المخفي في الغيبة نوع حيلة عارضة من غير تغيير

هذا هو وجه

زكي وصية لايقال الاب الطالب ليس هذا من قبيل الخفي بل هو علانية للخفي وتأكيد للخفاء
اذ قولنا الخفاء الما احتيج الى الطلب قبل القيام والخفي وجهان متعاقبان على موضع
واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على
موضوع واحد محال وهما ههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما يقع له خفي في حق
الطرار والنباش كما سبق وقيل منهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء
وكذا كسه وجلده اي جلد الخفي انظر فيه يحتمل ان يراد خفاؤه لمن نية اي لزيادة المعنى فيه
او لتضمين يطلبن النصب عطف على يعد المراد بآية السرقة هي قوله تعالى والسارق و
والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية
وهو قاصد للحفظ في نفسه او غيبته احترز بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة
وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن في الحمل المحرز والدابة ما يكون فيه
شبهة كما في شركة السارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب والجاسوس والنباش والسابع
عن الطرار فانه خفية في حق الطرار لكنه اخذ المال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بضرب
غفلة منه والنباش هو النباش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار
والنباش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر
يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطرار ناقصا في النباش فاثبتنا حكم السرقة
في الاول دون الثانية لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت في الاعلى بالطريق الاولى وفي نقصان
فعل السرقة في النباش صارت مقدرة بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل احكمه
فيه المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق الا آخر الذي وضع القبر في البيت
اخذ صفة الحرفية فيه واصل ابن السماك يقطع عندهما يوسف والشافعي لهما ان كل واحد
من نبش قبر ميت وسلبه ثيابه يسمى في العرف والعادة سارقا والقطع على المخفي وهو النباش
بلغة المدينة ويأتي ما يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا قطع على المختفي والنباش
الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله صيغ الضمير اي امثاله وصنف المصنف
الكلام هنا وفي اي اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه لانه هو
المقسم وكونه في تعريف الظاهر يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لانه
معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى



اشتباها لا يدرك بنفس السماع بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل او الطلب بالتأمل

غيره

كبيان النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة مع قصره عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتأمل فيه والوقوف على الخفي صار معلوما كما في الاول فلما قالوا وكان يمكن ان يقال ان هذه الصفة لا تخلو عن اشتباه لان المراد من الطلب والتأمل ان كان هو الطلب والتأمل في اللفظ الذي الخفاء فانما اصيح اليها اذا لم يكن البيان شافيا كما في الربا واما فيما عرف بيانا شافيا كما في الصلاة ولم يتعرض له وان ادى به طلب الخفي الذي يقع فيه التأمل والتأمل في الحقيقة للتعدية فغير صحيح ايضا لانها هذا المعنى يختصان بالمجمل لكونه في النقر والقصر ايضا

قوله ان وجد جنس وقوله اشتبه فصل اخرج به المشترك والخفي المشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب وتعليل المجمل الغريب الواقع في جملة من التأمل لا يوقف عليه الا بالاستفسار وقالوا في تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والوقوف فيه الى ان يتبين بيان

والذي يظهر

المجمل بيانا شافيا كالصلاة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله ما اخرج عشر اموالكم وانه ذكر المصنف في التمثيل الربا متقدما على الصلاة كان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان فقت نحن نعرف بيان اقسام ما نعرف باحكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت الشيء يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما ولم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقيقة قبل الاصابة اي قبل بلوغ الغاية لانه يصير معلوما وينكشف في الآخرة لان

ازال المتشابه للابتلاء وقد ابتلانا في الآخرة قال الله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقال تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقال تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فيستطيعون وقال تعالى لما خلقت بيدي وقال تعالى ونفخت فيه من روحي وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقال تعالى تجري باعيننا وقال تعالى ولتصنع على عيني وقال تعالى والسماء بنيناها بايد وقال تعالى والسماوات مطويات بيمينه وقال تعالى ويمكث ربك فوق سبع سماوات وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله وقال تعالى ان الذين يحادون الله ورسوله وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله وقال تعالى ان الذين يحادون الله ورسوله

بقوله كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقوف

ف

غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن ظهر فضل على الجاهل العامي لان المشترك بينهما يشتركون في المتشابه وكان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله لطعن فيه الطاعنون قيل الاختلاف في هذه المسألة في الحقيقة كان من قال ان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما قال الله الا الله وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله تعالى في قد افلح هذا متشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة وأعلم انا ذكرنا فيما سبق ان الظهور على مراتب فاعلى ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى في خفاء المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض المواد تشتد خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله شيئا فشيئا الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم او بالمجمل الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وهو في وجوه استعمال اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله لما ان يدل ما وضع له كالفصل يخرج به المجمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز متعلقان بارادة المتكلم فيقبل الارادة عند الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فهو وضع لغوي وان كان من الشارع فهو وضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فهو وضع عرفي خاص والا فهو وضع عرفي عام فالمتبادر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وقالوا ان يقال قال او يريد به ما وضع او يقبل استعمال فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له عاما كان او خاصا كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا الآية وقوله تعالى اقتلوا المشركين وكل واحد من التعيين خاص في العام ومعرف في المشترك وعام في العام والمشترك واما المجاز فاسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان ذلك التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف زائد والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير ما وضع له لانه موضوع للتأسيس لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غير الذي اريد به

ف

كان ه

عنده

المجاز

الحقيقة

بحث عموم المجاز

احترز به عن الاسد المستعمل في الابخر مثلا لعلاقة المشابهة فانه مجاز لغوي لا عقلي لان الاسد مستعمل في غير ما هو له وهو الحيوان المفترس لعلاقة المشابهة بينه وبين الابخر وهذا ظاهر لا خفاء فيه وقوله لعلاقة متعلق بمستعمل وقوله مع قرينة متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل مستعمل اي مستعملا مع قرينة وقوله مانعة عن ارادة ما وضع له صفة لقرينة والمراد بما وضع له المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وضعا شخصيا او نوعيا او صنفيا وقوله مع جواز ارادته اي ارادة ما وضع له اي مع جواز ارادة المعنى الذي وضع اللفظ بازائه وضعا شخصيا او نوعيا او صنفيا وقوله مع جواز ارادته متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل مستعمل اي مستعملا مع جواز ارادة ما وضع له وقوله لعلاقة متعلق بمستعمل وقوله بين ما استعمل فيه متعلق بعلاقة وقوله ما وضع له بيان لما استعمل فيه وقوله فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير ما وضع له في الجملة فانتقض التعريفان بلفظ الحقيقة موجود في هذين المثالين التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يوجد في اللفظ كيفيتان الوضع والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وبهذين لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء ليس من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له آخرا ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة فانه في معناه الثابت ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان المجاز هو العبور وهو حقيقة في الابصار واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر فحكم وجوده استعباره له خاصا كان كقوله تعالى او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو خاص او عاما كالصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز ضرورة الوضعة في الكلام واثباته بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في الحقيقة عندكم نسبه الى الشافعي وهو منسوب الى بعض اصحابه وتحديد الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا على ما مر وعدم عموم المجاز فيما ذكرنا نقول ان عموم الحقيقة انما كان لكونه حقيقة والا لما وجد حقيقة الا وان تكون عامة والا من خلاف قبل الدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات او اللام في المعهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة وجب القول بعمومه في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد ذكرنا ذلك في كتاب الله والله سبحانه وتعالى اعلم فان قلت الحقيقة موجودة عندكم مع ذلك موجودة في الدار لان لفظ الدار فيها بمعنى الاحدقة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستعمال والضرورة الواقعة ترجع

متن

الى المستعمل الذي يتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ واذا كان ضروريا لوقت الضرورة في الحكم والاثر مستوفى فيقتضى العدم وعند ظهر ان استدلال المحشي ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه وما اقتضى قصر اللفظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا لم يوجد ما ثبت شرعا وما ذكره المحشي انه ضروري باطل فانا بحر الفصيح القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة وكذا الجواب لان العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه وقوله عليه السلام لا بيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في محله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق اسم المحل على الحال ثم اذا حمل على الكل صار مستغرقا جميع ما يحله من المطعوم وغيره فان قلت سلمنا ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز انما انتسب الى المعنى الذي ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من التشخيصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة كما سقط عن المسمى اي لا يصلح نفيه جاز وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما سمي الجدار انسانا ويصح ان يقال الجدار ليس بانسان ومعنى امكان العبور اليها في الحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة فلا خلاف لا يصار اليه مع وجود الاصل فيكون العقد في قوله تعالى واحل الله البيع اخذا عما عقده الايمان فكفارة الايمان لا يعقد حقيقة اي ربط وهو ربط اللفظ بالفظ الايجاب حكم كربط لفظ القسم المقسم عليه لاثبات البر وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصل العقد عقد الجنس وهو شد احد بعض اجزاء استعير الالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا اقامة ما فيها يتصور فيه البر وهو اليمين المعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك فلا تجب فيها الكفارة دون التصور وهو قصد الكذب كما ذهب اليه الشافعي واوجب الكفارة في الحلف على امر ماض يتعمد الكذب فيه لان القصد موجود فيه الا ترى ان اليمين التي جرى على اللسان من غير قصد يسمى لغوا والنكاح للوطء دون العقد سمي حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابا وكم على الوطء او على عقده كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطء كما قال عليه السلام ناكح اليد ملعون ذكره

فيقتضي

حتى امكن العمل بالحقيقة سقط المجاز

في اليمين الغموس

سنة الالوكة

العقد ايضا كما قال تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآن استعمال في الوطي حقيقة لانه
موضوع للضم وهو موجود في الوطي بدون العقد هذا مختار المصنف تبعا لفخر الاسلام
لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد وتسمية
اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز من باب تسمية الشيء باسم احد اجزائه او احد لوازمه
صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او من اجتماعهما من حيث التناول الظاهري فتعم
عند من يرى كما سيأتي في مسألة الاستيعاب اللفظ واحد في وقت واحد بان كون كل منهما
معنى الحكم بنحو الافتراس الاسد والبسع والرجل الشجاع لان اللفظ المعنى بمنزلة
اللباس الشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب الملوك فاستحال اجتماعهما
كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعاريا في وقت واحد فان قلت المفهوم
من الامر ايجاب استدامة بالنسبة الى شخص واحد لان المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور
فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حق الزوجين باعتبار معنيين لا باعتبار معنى
واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد من التشبيه من حيث الاستعمال الاخير يعني كما ان
استعمال الثوب في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ
الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال فان قلت لا استحالة كما ان الرامي اذا استعار
الثوب الموهوب وابسه قلت ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع فيصير موصوفا
والموصوف لا يتملكها كيف يملكها بطريق الملك وحتى لو كان ما نعا من الانتفاع به
فلما اذا وهبه زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي
يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول كما في استماع استعماله
في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا بعلاقة
تعدد صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ
واريد به في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم او المتكلم
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجاز اكذا في التلويح وذهب الشافعي الى جواز اذا
صح الجمع بينهما كما في قولك لاقتلن اسدا وبريد بسعا مرجلا شجاعا واذا المريح لا يجوز
كالامر في الوجوب والاباحة فان الجمع بينهما مستحيل لاستماع الجمع بينهما وبدل على جواز
قوله تعالى اصطفاكما بالاذن وحدها والمسيح مع ان الصيغة حقيقة للذكر كمر مجازا

في الوقف والمصنف تمسك باسمعت وقد مر ان يقول ان اراد المصنف من هذا الكلام اثبات
الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت بشرها نص ولا يلزم منه
امتناع اطلاق اللفظ واراة المعنى الحقيقي والمجازي لغة واما اراد بمثيل المعقول بالمحسوس
فلا بد من الدليل على استحالته على ما ذكر من وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق
الحقيقة والمجاز محال غير ثبت المدعي لان امتناعه اتفاقي واعلم ان الكلام فيه كما عرفت
وعلى انا لا نحمل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كاستعمال
الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مسروط بالقرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فكيف يدل الموضوع له مرادا او غير مراد هذا محال قلت الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد والتصق فيه
ان الجمع بينهما فرع استعمال المشترك في مفهميه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
هو النظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن يجوز ذلك يجوز هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية
للموالي في حق احدى المسائل الاربعة المفرعة على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز
عند من يرتبها على حتى لا ينسى ترتيبها عليه ثمرته وثمرة الشيء فائدته يعني اذا اوصى من لا يكون
عليه ولاء لمواليه ولا موالي لاعتقهم ولمواليه موالي اعتقوهم ان الثلث الذي اعتقهم
لا تتناولهم الموالي الموالي فلما كان معتق بفتح التاء واحدا يستحق النصف يعني نصف الثلث ولما كان
له معتقان لا استحق صحيح الثلث لان الشيء حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة
لان معتق الانسان حقيقة من باشر عتقه والموالي الموالي مجاز اعتبر مباشرته اعتاقهم ولانه
صار سببا لارث ولاء ولا يمكن حمله على الحقيقة فلا يراد منه المجاز ولا يحمل لموالي الموالي على الثلث
لان اسم الموالي مجاز فيه ولما لم يكن له معتق واحد كما لا يراد لان الموالي حقيقة فيهم ايضا كان
الثلث لموالي معتقه فيقسم الموصى له على ما يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق كسر الثلث على معتق
فتبطل الوصية الا ان يجيز ان الموصى في ذلك في حياته لان اسم الموالي شمل
بين الاعلى والاسفل فالاعم وله فان قلت كيف تطل الوصية مع امكان ترجيح
احدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازا الى الاعم وشكوه واجب والى الاسفل زيادة
انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح هذا اللعني

الدرة

لان مقاصد الناس مختلفة ومنهم من يقصد الى الاسفل تقيما للاحسان فوجب التوقف على البيان
فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح الا في ذلك
الوجه لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يحكم الى الشكر الاصاء وكان وجوده كعدمه فلم يعتبر
ولا يلتحق غير الخمر بالخمر كالمنصف والخليط من الاشربة اذ اثر معنى في ايجاب الحد بالخمر هذه
في المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على
غير مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال
الشافعي ملحق في ايجاب الحد لخاصرته العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق
ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة
عن ارادة المعنى الحقيقي وهي مفقودة ولئن سلم فخارج عن المبحث لانا قد اختتم
بالخمر فيه عند الشكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع لا بالاطلاق والايراد بنو بهيه
بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في غيره
والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وقال لا يدخل بنو بنيه في الوصية لان اسم
البنين تناول الفريقين عرفا فيتناولهم عموم المجاز لا يراد المشترك لدى قوله تعالى او
لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الجماع مراده هذا اصل لهذه المسائل الاربعة وقوله
تعالى او لامستم النساء وهو اصل المسائل الثلاث الاول وهي الوصية للولي والخصي
والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الامة حتى اجاز
للجنب التيمم بهذا الوصف النفي واذكره في كتاب الله لاظهر فلم يبق الا خر وهو المجاز
في المسائل السابقة والحقيقة في قوله تعالى او لامستم النساء مرادا لانه لا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لانا نقول التيمم لجنب ثبت بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان الزيادة على النص خبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الترمذي عن الشافعي قال
اصل ابانة الفرع على السواد الوطي جميعا وفي الاسبيان على الاسناد والموالي مدخل الفروع
هذا سؤال وارد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان قال فعم فيما ابيتم فيما اذا
قال الكفار السلمين آمنونا على انفسنا حيث اثبتم الامان لابنائه الاسناد والموالي والبيع وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز والجواب في جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي الظاهر اسم الابناء والموالي صار
شبهة في حق الدم اي في دفعه فلزم بيقين والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت

والامان

والامان ثبت بادنى شبهة كما اذا ادعى الكافر الى المنزول باسارق مع انها تحتمل المحاربة
والمصالحة لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز غير متيقن
غير ظاهر وما يكون كذلك لا يشبه الثابت قلت الشافعي جهة لا ما في شبهة بالثابت
بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة الحقيقة وشبه الثابت باعتبار صلاحية
اللفظ لمعناه وهو كونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها تحقيقا والاسبيان على الاباء والامهات
حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال
لو كان متناولا لاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات فيما اذا
قال الكفار آمنونا على ابنائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول
الصوري معتبر طريق التبعية يعني لا يدخل اعتبار الصورة مطلقا بل يدخل في محل صالح للتبعية
فيلحق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الاباء والامهات فلا يكون اتباعا
فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهر كما منافاة
في ثبوت وصفين لشخص باعتبارين وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه معارض كما في
الفروع وفي الاباء كونهم اصولا منافية للامان وجهة كونهم تبعا مثبتة فلا يثبت مع المعارض
تصحيح فان قلت اذا اشترى الكاتب اباه يصير مكاتبا عطفا تبعا وهذا حكم على الاصول
بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقق الاحسان والانسان ما من
له الا به الاحسان ولو كان المكاتب اصلا لا عتاق اصله بنائه وهو من اهل الكتابة
فيكاتب لتحقيق البر فاما مكاتبه فلا يلزم ان يكون الاب مكاتبا كالابن وهو يشفع هذا
ما قيل ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة
على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ان تحمل الفروع عبارة عن الاصول
ويحمل كانه قال امنونا على امواتي ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان فلم كانت مانعة
عن اثباته احرى ايضا وكل جواب لكم فهو جوابنا فيه وقد تمسك الحالف على الملك والاجارة
هذا اشارة الى ما ورد نقصا على الاصول المذكورة وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان
ودار المملوك دار حقيقة والمستاجرة دار مجاز لصحة النفي بحنث الحالف اذا دخل
دار مملوكه او مستاجره وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حاصل ومستعمل هذا اصول
اخر وان وضع القدوري حقيقة في الخالي ومجاز في المشتمل بما اذا حلف لا يضع قدمه في

ثبت ... لهم
اي ... لهم
اي ... لهم
اي

دار فلان ولم تكن له نية يحنث الحالف كيفما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت
الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف تطلق الدخول حقيقيا معناه الحقيقي قلت اراد به ما
من اراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا فيصح ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف
الدخول متعالا حتى مما بقولنا لو كوله نية لانه لو نوى يجوز لانه وضع قدمه حافيا فقد دخلها متعالا واوعا
فدخلها كما لو حلف وصدقه يانه نوى قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى فيه
وضع القدم من غير دخول يصدق قضاء لانه مجاز غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب للدخول فذكر السبب واراد
المسبب فالدخول يشمل الحافي وغيره وذكر الفعل الحقيقة دلالة عرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فحملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة
الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذا اليمين الحداد والدار ليست بمحل لها
وليد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قلت ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا عارية لفلان وفلان لا يسكنها يحنث
ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من التردد
مطلقا فيدخل في عموم الدار المضافة اليه بالسكنى والملك فان قلت الاضافة المطلقة
حقيقة في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة
المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف وكونها منسوبة
اليه بوجه ما كان قوله ونسبة السكنى اكان اظهر وانما احتشا اذا قد يقال ان قوله
عبده حتى يوم يموت فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة في بياض النهار
ومجاز في الليل كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره وعند وصوم عباده اذا قال فلان لليل
او نهارا فالمكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل الليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت
وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من الاشتراك اذا كان واسرا
بينهما الان الاصباح في الاولى اي في يمينه وفي الثانية الى قريبتين وعلى التقديرين لا يخلو من
الطرفية فالاولى ان يضاف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المطلوب ان كان مقيدا
بان يصح فيه ضرب المدة كالامس يحمل على بياض النهار وان كان غير مقيد كالدخول يحمل على

مطلق الوقت هذا ما قالوا في هذا تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا
فاسد والاولى ان يقال ظروف اليوم اذا كان غير مقيد يكون قرينة لصرف اليوم عن حقيقته
فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك ما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في
اصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال لعبده ان تزوجت فانت طالق فتزوج ليلا لا تطلق
التزوج والايمتد فانه التوفيق قلت اعتبروا المضاف اليه فيما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تساهلا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقدم ليلا تقع على ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا
لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد قال الفاضل السيرامي قدس سره العجب الفرق
جعلوا تحرير امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد
لكونها مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق فانا العتق عند هم مما يقع فيه ضرب مدة والتفويض
كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا او العتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك
شهرا يقع العبد وتكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المعلق
كذلك ظرف للفعل المضاف اليه فلم يجعل الاول قلنا ظرفية للعامل قصدية بتقدير في
حاصلة لفظا او معنى والمضاف اليه ضمنية مقصورة على المعنى فاعتبار العامل اولى فان قلت
قد يكون الفعل ممتدا مع كونه باليوم كالطلاق اليوم تحاسنوا الظن بالله يوم اتيكما الوقت
قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن القرائن واما اذا اريد التذكير واليمين اذا قال لله
علي صوم يجب ان يكون نذرا موقتا للعلمية والعدل فيكون المراد به وجبا معناه وهو الذي
يتعقب اليمين وان كان منونا فيجب ادبه وجب من صوم ويجب باليمين هذا اشارة الى سؤال
وهو اذا قال انسان لله علي صوم يجب وفاء باليمين معا او وفاء باليمين ولم يخطر
ببال الناذر كما اذا قال ابتداء ولم يسبق منه ذكر اليمين والنذر حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم
توقف ثبوته على القرينة واليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا
الاشكال قوي حتى اجاب الصدر الشهيد عنه باجوبة ليس فيها جواب شاف فنحن نذكر كلامه ثم نشير الى وجه
احدها ما ذكره المصنف وهو جواب الاكثرين ان النذر وصف يجب بوجوب
اي باثر الثابت وهو وجوب الصوم لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور

الوقف

قبل التذر بمباح التراخاة أنذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي عليه السلام جعل كفارة القبطية على نفسه فسمى اسد للنبي فاوجب فيه الكفارة حيث قال لم تحرمها انفي لم تحرمها احل الله لي قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال الآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي صلى الله عليه وسلم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فكون تسمية اليمين تصريح النبي عليه السلام والاولى ان يستدل بما روي مسلم في صحيحه وصرفوا عليه السلام كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة ويقابل ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح كان موجبه يمينا فلم لا يجوز ان يكون موجبه نذرا ينعقد يمينا وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم تعديا الاضيا المنصوص عليه فاذا انتفى كون التحريم اثابت به يمينا لوجود شرطه او بقال الدليل ان ايجاب المباح صح ان يكون يمينا فلا يصير حراما لوجود البينة هو اخترى الغريب تملك صيغته نعني صيغته مثبتة للملك تحريما وجوده وهو الملك الذي تحصل اي يكون مثبتا للملك من الايلاء واللعان في القريب يوجب العتق بالنص فكان انشاء اعتاقا واسعاد حكمه لا صيغته فان لو كان اليمين ثابتا بوجه لما توقفت على البينة كالعتق ثبت بمثل القريب بدون البينة قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصار نذرا يمينا كالحقيقة الهجورة فيتوقف على البينة وقيل ان نقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة السماة وغيره موضوعه وهو الجمع والمعنى الثبتي سوى هذا بخلاف مثل الغريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيرا وانا ذكرنا شمس الائمة ان لله عليّ مثل لفظ والله لا اكلم فلانا ان عباس دخل الدار الجنة فانه ما عاتب شمس حتى خرج وكفر عن نذره الآن هذا الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نوى صار نذرا فقد نوى بكل لفظ ما هو من معناه فيصير نذرا ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فهو كما قلنا ان اصوم سادس جواب القسم كما لو قال ان كلمتك فانت طالق فانا بالله ان اكرمتك اكرمتك سادس جواب الشرط سادس جواب القسم وقيل ان يقول الاولى ان يجعل القسم اذا كان الموضع موضع نذر كما مر في قول ابن عباس وقد نقض على هذا في كتب النحو ومحصله ليس موضع التعجب والمدائح اذكر صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد باوجب الاولى المتأخر دلالة اللفظ على الامر المعنى

حقيقة

لا يكون مجازا ان لفظ الاسد اذا اريد به الحيوان المفترس يدل على الشجاعة الوجي لانه للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة الموضوع له ولين قلنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نسلم الجميع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين فلم يبق النذر وقيل ان يقول هذا الجواب انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نوى الاثنين فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت ولا يمنع الجمع في شيء من الصور اذا لم تعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاولى ان يقال كلمة على في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم المباح يمين لما مر فيصح من الايجاب طريق الكناية والكناية تحتاج الى النية ولم يوجد الجمع بين الحقيقة والمجاز لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لان اللفظ بخلاف مراد الغريب فانه ليس بلازم مساو لاضافة لوجوده بالان نفي الهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا باشارة النبي عليه السلام بقوله لو يجري والد والده الان يجده ملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى النية وطريق الاستعارة الى المجاز الاتصال بين الشيئين وهو المعنى الذي اريد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية والتسمية الاخرى الحمر اسدا لعدم شهرة الاسد بالحمار كما في تسمية النساج اسدا لتشابههما في معنى الشجاعة والمطر سماء لتشابههما في الصعود هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال بين جهتي السببية والتعليل اي بين السبب والصلة والمعلول نظير الصعود اي نظير الاتصال الصعودي في المحسوس سواء معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة كونها مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول لا يكونان متجاورين صعودا كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف يسوغ في محل الصب في الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع في المعنى المشروع مقولا لاي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو حر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كلا واحد منهما يحتاج لتصير الاتصال حتى يجوز استعارة احدهما للاخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وجب للفقير شيء ولا يكون الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا صدق على الفقير حتى صح الرجوع والاولى اي الاتصال حتى السببية والتعليل على ما مر من اتصال الحكم العلة كاتصال الملك بالشراء واذا وجب الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة والمعلول فيكون

احد الوجهين

العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود الحكم لا يثبت بدونها لعلة فكون متفقا
اليها في الوجود ولما كان في جهة الافتقار مخالفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين
عند الاستعارة قلت هذا تسليم الشيء الى نفسه والى غيره لان السببية في الشرعية
ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه وجودا ولا وجوبا وهذا هو المراد من المنع الثاني
والعلة ما يضاف اليه الوجوب والوجود فكونه غيره قلت ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي
بل المعنى اللغوي وهو ما يكون طريقا مفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب
بقيد ان يكون منفكا عنها حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى
النصف الآخر وفي يد المولى اي قال عنيت بالشراء الملك فهذا استعارة العلة للحكم او قال لم اكن
عند اليمين حين فعلت نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي فنوى به اي بالملك الشراء صدق
فيما ديانة هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه ستوفى معرفة حكم المسئلتين
وهو ان نصف العبد حتى في صورة الشراء الصحيح قيد بانه لان العبد لا يعتق اذا اشترى فاسدا
لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه فلم تحل اليمين فلم يقع الجزاء لعدم
المحل وفي صورة الملك اي يعتق حتى يحنث الكل في ملكه كان المقصود من الشراء ليس العتق لانه
يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيله في قوله ان اشتريت
عبدا فانه اي طالق نصا على تقصيد مطلق الشراء فيحنث بملك اي وجه حصلها او مقترنا وفي قوله ان ملكت
عبدا مقصودا في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الابتغاء حتى ان ما يكون الاستغناء
كان من كبار ائمة بلخ وكان يفتي بقول الحادثة وقعت في عهد هذه المسئلة هل لكنت بأتي جرم وكان يفتي
لا يثبت قول اصحاب الشريعة بأتي وهم ثم ان نصر فوض على اصحابه الفرض واذا اوجب الشراء الملك او من
الملك الشراء يصدق فيما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه
وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عليه في الحال
بالديانة اذا استفتى فيها بسببه على ما نوى ولكن القاضي لا يفتي بذلك لانه ذا كان فيما نوى تخفيف
عليه هذا اذا اقر بشراء لعبد معين حتى لو قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فنوى به
الملك او ان ملكت هذا العبد فهو حر فنوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر عتق النصف
في الفصلين لان الاضافة صفة موجودة في عبد معين فيعتبر في عبد معين كما يعتبر في المعين لان الصفة في
الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة القصر لمن ويعتبر في غير المعينة فان

قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء
علة الملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت
كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب النوع افتقاره الى ما يصلح علة للحكم في
نفس الامر الا ترى انهم استعاروا الاثر الخمر في قولهم شربت الاثر حتى ضل مفتي ابي الخمر والاثم
غير مختص بالخمر الثاني اي النوع الثاني من الاتصال الصوري في المشروعات اتصال السبب
بالمسبب وهو ما يفضي الى الحكم لا كون الحكم مضافا اليه وجوبا او وجوبا والمراد هنا السبب
الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم مضافا اليه بلا واسطة والموادبه هنا وجوبا او وجوبا الى آخره
من ان يكون سببا محضا كما تقدم ويسمى في معقول اصلة وهو ما كون علة الحكم مضافا اليه دون
الحكم كاتصال زوال الملك المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة نوى به ملك الرقبة
وواسطة زوال الملك المتعة فيصح لا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكانه نوى به انت حرة
سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا الاعلة تخلل الواسطة لعدم زوال ملك الرقبة لو قال
المصنف كاتصال زوال المتعة بالفاظ العتق كان اولى ويمكن تقدير المضاف بان يقال اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك
الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة سنشكل شارح المختصر
في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والصدقة ليس سببا لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح وكذا
العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذي يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية
فلا تصح الاستعارة جوابه ما ذكرنا فيما مر من الشرط في جواز الاستعارة والاقتضاء
الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فصح استعارة
السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق حقيقة قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق
يقع بائنا وانما الصحيح الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف
بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز دون كسر اي لا يجوز استعارة الحكم السبب
كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا تعتق عندنا
وقال الشافعي تعتق لتشابه الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة فلان كلا منهما
للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما الازالة الملك فتجوز استعارة كل منهما للآخر
وانما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار

كان نصر

انه

طفر

والسبب يفتقر الى التسبب لانه فرعه والسبب يستغني عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت المسبب
به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية بحرمية يحصل الملك
الرقبة دون المتعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين
كونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا عن ابي ابراهيم حنيذ اي عنبا استعير السبب
وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم
للازم تجوز كيفما كان واما استعارة اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له فاذا
كان السبب مختصا به يوجد شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان
اعم منه فلا تصح الاستعارة وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان
اعم منها فان قلت ورد في القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا انكحتم المومنات
اي عقدتم والوطئ غير مختص بالعقد قلت الوطئ الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد
واذا كان الحقيقة متعذرة وهي ما لا يتصل اليه الا بمشقة او مجوز وهي ما يكون وصوله الا ان
الناس هجروه وتركوه صيانة للجان الا يصلح كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال المتعذر
والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها واذا لم يكن لها ثمر فنفسها واو حلف لا اكلم هذا النخلة لا يحنث في
الصحيح او لا يصح قد مر في باب هذا مثال المجوز فان حقيقته وهو وضع القدم ثانيا
ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول فان قلت المجاز فيه عليه في المثال الاول عند
اكلها واين هذا من المتعذر اكلها قلت اليمين اذا وقعت في النفي كان النفي موجب
اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ممكنا لا يكون ممنوعا باليمين والممنوع شرعا كالممنوع
عادة حتى ينصرف النفي كل الخصوصة الى الجواب مطلقا اي بغير مجاز بطريق الاطلاق اسم
الخاص وهو الخصوصة على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقوال والافعال والخصوصة ممنوعة
شرعا لقوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فيصار الى المجاز وهو الجواب
حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فقال كل ادعى علي رجلا بالخصومة لي عامة فانه اقرار الوكيل عند
القاضي بان وكيله اخذ الالف منه عند قوم لان في الجحود لا يجحد لانه ما مور بالخصومة والاقرار
مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يحنث حلفه بين صباه كانه قال لا اكلم هذا الذات
واو كلمه بعد ما كبر يحنث لان مجاز الصبي بسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حقيقة لان الصبا
مظنة الرحمة وهذا المجنون عليه وفي التكليف ولا يقتل الصبي الكافر قصاصا ولا يملك

يصار

جواز تسميته لانه مرحمة لثبوت الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمجنون شرعا كالمجنون عادة
فان قلت لم حرم الى الذات يلزم ترك الرحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة
مع وجوب المواصلة دائما وهما حرمة المومن حرام فوق فسادا ما دام والاثم الجاني لاجل الاحتراز
عن احد هذه الامور الثلاثة قلت الانتفاع في امثاله الى مباشرة المحظور وصدا وما ثبت

ضرورة

بطريق ضروري فليس يعتبر الا تري انه قال الا اكلم هذا الذات لا يكون من تكلما للمتي عنه وان لزم
منه الهجران فوق ثلاث لان التقرير يتقدر من الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون الرضا مقيدا بقوله

ترك ص

هذا الصبي لانه لو قال لصبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
كذا في معرفة المحاورة فعليه كمن حلف ليشربن الخمر يعقد اليمين وان كان حراما شرعا لصيرورة
الشرب مقصودا باليمين فيحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف
يتقيد بصفته معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل طريا
او هذا الرطب فاكله بعد ما صار عنبا لا يحنث لان الرطوبة مقصودة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل من
لحم هذا الحمل حنث اذا اكل من لحمه كبرا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان تقيد اليمين به اذا
عرف هذا فقول كان الواجب ان تتقيد فيها نحن فيه بوصف الصبا لان الصبا ظنة الرحمة يصلح
ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران الصبا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة
اي يستحق بها تشريع او عادة كذا في ذكر الحافظ تعالى لان كلمة التعريف لا تدخل الا على الحقيقة
يقتضي الاستعمال والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف او معنا ما يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى عند ابي حنيفة لان المستعمل اذا جرى الاصل
خلافا لصاحبيه عند هما المجاز اولى لدلالة العرف وفي هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة
وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه
اسم القرآن ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة عرفا فعند ابي حنيفة القراءة في الصلوة باسة
قصيرة وحدها اية طويلة واقلها ان تقول ثم نظر على اصلهما يجوز بما دون اية واصلها
متعوض بها اذا حلف لا يقرا القرآن يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه

منهاه

الحنطة ولا شيء حرم من القرآن فعندهما حرم يحنث باكل عين الحنطة والكسر من القرآن
فالصاحب الكشاف في قوله تعالى فشربوا منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والكسر من
والشرب من الاواني المتخذة من القرآن فعندهما يحنث باكل اي شيء كما يحنث باكل عينها

والاغتراف من الفرات كما يحنث بالكوع لانه يجاز عن اكل ما تحويه الحفنة وشربه ما يجاوز الفرات وهو بعضه متناول لكليهما فان قلت فعلى هذا ليلزم ان يحنث لو حلف لا يشتري هذه الحفنة فاشترى الحفنة فانه لا يحنث لو اكل ما تحويه الحفنة فانه يحنث كما ذكره شمس الائمة ومن هذا اعترض ما قاله بعض الشراح وعند محمد يحنث بكل ما يتخذ من الحفنة كالخبز والسويق وغيرهما ليس بصحيح وما شربه بفمه فشعب من الفرات لا يحنث كان ماء الفرات انقطع عنه بالكلية ثم سال من ماء الفرات فشربه من نحو آخر وهذا من الفرات بكوع او اباء لا يحنث الاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نحو آخر هذا الخلاف فيما اذا الزم شيئا فان في الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاصل المذكور مبني على اصل آخر مختلف فيه وهو ان الحقيقة اي كون المجاز خلافا عن الحقيقة في الحكم عند بان ضمائر المتكلم لفظ هذا اي اذا اريد به المجاز او هو الحرية خلافا عن المتكلم لفظ هذا اي اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل الخلقية في المتكلم اولى عندهما في الحكم بعتق هذا اي مجاز خلاف عن هذا اي حقيقة في الحكم اي يحكم المجازي حلف من حكم الحقيقي لان المحكوم به المقصود فجعله حلفا في المقصود اولى وبين الشراح قسموه بان لفظ هذا اي اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا اخر كذا يراد مقامه وهذا التفسير صحيح في المعنى لكن المسمر الاولى الباقي بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلقية مع ان كلا المذهبين الاصل هذا اي الخلاف في الجهة عندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ وكان المراد ان هذا اي خلف عن هذا حتى فالخلاف يكون في الاصل والخلف في جهة الخلقية قال شارح المغني مصورا لما قالا في هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت هذا اخر ليس بمتنع في هذا المحل اي هو متصور كما في الاصر سنا منه فيلزم ان يثبتا تعتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامن خلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اي اصبعه اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني عندهما يعتق لان شرط الخلقية تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث الكلام لان قوله هذا ابني من حيث انه كلام صحيح لانه مبتدا وخبر وما انقدم وجبه الحقيقي تعتق المجاز في كما لكان مع ولادة الاذن والحرية وعندهما لا يعتق لانه لا يدان يكون الاصل في

الوجه صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كالغو يمين لا يعقد الحكم الاصلي وهو البر استحالة لم ينعقد الحكم الخلفي وهو الكفارة وقيل ان يقول فتقتضي هذا على قول ابي يوسف مسئلة الكذب وهو ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز فانه لا يحنث ما لم يشرب الماء فانه قال ابو يوسف يحنث بمجرد الكذب وعند محمد لا يحنث ما لم يشرب الماء لان الكذب ليس بيمين اصلا فلا يكون يمينا في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر متحيل فاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي في هذا اللفظ او لا فعندهما اشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعند ابي يوسف يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجهه بناء على ما سبق ان الاصل ان الحقيقة اذا كانت في الكلام عندهما اعتبار لفظ الحقيقة لان المجاز يزاحم الحقيقي فالحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعندهما اذا كانت الخلقية في الحكم وجب الترجيح باعتبار الحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذا ابني لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز هنا كون اذا البنية سببا للحرية كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فقوله هذا ابني حكمه الحرية بجهة البنية وهذه الذات ليست محل تلك الحرية فاضافها اليه كاضافة العتق الى المال فيلغو لعدم المحل وكان المشار اليه كالمباع ضمنا على انه باع نفسه احمر فاذا هو اصفر يعقد البيع لوجود المشار اليه وان لم يكن ذلك لانعقد لعدم المسمى المذكور الا ترى ان قوله ان كان الحمل ذكرا فانت حر وان كان انثى فجارية حر لا يصح الكلام في العدم وجود تعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم منتفيا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وقوله لمثله او اكبر سنا منه حق لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك فرق القاضي بينهما لان الحرمة ثبتت بهذا اللفظ ولا يزيلها الا صرار فالمانع حرمة في الجماع فيجب المهر فيما كما في الجب والعنة واما عند الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في الق قوله ولمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من غير وجه واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي ثبت بهذا اللفظ التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل والاصر في وسعه اثباته والذي في وسعه اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حراما من حرمة كالطلاق فاللفظ غير صالح لتحريم يقتضي صحة النكاح لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما وثبت النسب كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم

اذا كان من جنس المسمى
واذا كان من خلاف جنسه سقط المسمى
ولا عين للمشار اليه م

لان الرجوع عن الاقرار النسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه وهل يكون العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول وانما وضع المسئلة في معروفة لان تعذر العمل بالحقيقة فيها ظهر والحقيقة تتركت لما فيه من بيان الحقيقة والبيان شرع فيما تترك به وذلك حسة بالاستقراء بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عليه السلام واذا كان صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعهودة واستعملت فيها وتركت معناها اللغوي فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى قصد الكعبة للنسك المعهود وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك وعندهما لا يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والصاحبان تمسكا في هذا بالعرف لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في الاباجات بالهاء لا يسمى لحما ولا يدخل في البحر والعرف معتبر في الايمان وهذا هو الاصل عندنا يرجع الى النظر في ماخذ الاشتقاق فلحم السمك مخصوص من عموم اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ومنه سمي اللحم لهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوى اللحم من الدم وليس السمك دما والالما عاش في الماء وشرط ابن سماعة على صاحب الكشاف لقايل ان يمنع كونه ماخوذا اعاذكرات قوله التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة آلات القتال فلا يكون ماخوذا يدل على الشدة والقوة اليضا كلامه فيقال ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما فقال ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لغة اضافي باعتبار معنى من المعاني بشهادة الدوران فان لحم مركبة ما تركبت وارتفعت قوته معنى الشدة والقوة من ذلك اللحم لعظمة الواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجيش للبرد والملح لتقوي الطعام به واكل لحم الاد مي اي الخنزير يحنث على هذا الطلاق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل لونا لي حر لا يتناول المكاتب ولا يتناول ابن المكاتب الحر وان كان حرا من وجه دون وجه لا تناوله المماليك المطلق المتصرف الى الكامل في تناوله المدبر وام الولد متفقان لان الملك فيها كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المسئلتين الحالف اكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة كان في هذه الثلاثة كالا في معنى الفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقيم به قوام البدن فكون

النسب

الاواني الوان الطعام

لدصه

الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلاثة يحصل بها قوام البدن فكون فيها وهم زايد ولا تدخل في الفاكهة فان قلت كيف أدخلت الطراء تحت اسم السارق مع ان في فعل الطراء وصفا زايدا وهو الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزايد في الطراء غير مناف للسرقة فلم يكن لها كالضرب والشتم فاضما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيهما بدلالة الزيادة في هذه الثلاثة وهو كونه فعلا مناف للتفكه لان التفكه امر زايد غير مقصود فيكون مقترنا بالمعنى التبعية وهذه الاشياء كذلك وان نواها هذا الحالف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق الكلام لان سوق الكلام يعين تارك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت بسابقة او متاخرة الا ان السياق بالياء المنقوطة تثنيت من تحت اكثر استعماله في المتاخرة كقوله طلقي نفسك فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا لقوله لان كنتن تردن لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتهديد مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الغضب كما لو قال لامراته حين قامت لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على الثانية الخارجة حتى لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الغضب ما خوذ من غرة ان الغضب سمي بهذا الاسم باعتبار غرة الغضبان ظهر قوله والاكل الغذائي جريا على ما وضع له العذاء وهو بفتح الغين طعام يوكل في الغداة والعشاء عبارة عن اكل الزاد في وقت الضحى ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة الغذائي الصوم الا انها تركت بدلالة الحال المتكلم اخرج الكلام مخرج جواب المدايحي فانه دعاه الى الغداء الذي بين بدير فتقيد به بدلالة في محل الكلام كما قيد عليه السلام باعمال النيات ورفع عن امتي الخطا والنسيان هذا هو النوع الخامس مما ترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل غير نية وان لا يوجد خطا ونسيان وقد نرى اعمالا نية والخطا والنسيان واقعين في الامة كثيرا فظهر ان حقيقته غير مرادة فحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطا والحكم في ان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفترة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان فان في صوم الصحة وهو الركن والشرائط وصوم الفساد صورهما وصوم الثواب خلوص النية والاثم هو الاثم الذي لابد من صلوة في ثوبه نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها ولكن له ثواب الخلوص نيته ولو صلى رياء

الاداء

ع

بقرينة امر

من انواع

جار تملاته وليس له ثواب لفساد اعتقاده فيكون تمتعا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي
به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المضيفين
جميعا غير جايز اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له
فحمل ابو حنيفة على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي على الصحة والفساد كان
النبي عليه السلام بعث ليبين الحل والحرمة والقابل ان يقول لا نسلم ان الحكم مشترك بل
هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فنحن اول كلمة هما وعدم
عموم المجاز لم يثبت عن الشافعي على ما سبق وآخر ما فلان يقول هذا الحديث من قبيل
المحذوف لا المجاز وآبت بقول عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا
يفتقر الى النية الاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الاخرة لا يبقى لقوله حتى اميتي فايدة
اذ هو والمؤاخذة في الاخرة يعم جميع الامم اذ لا تجوز في الحكمة المؤاخذة بما قلت ذلك مذهب
المعتزلة فانا عند اهل السنة نبي جاز في الحكمة بدليل قوله تعالى اجارنا ما لا نؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فلو لم تجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجز علينا اي لا تظلم
بالمؤاخذة بهما وفساده ظاهر على ان ترتيب قوله عن امتي يقتضي اختصاص فلم تجز المؤاخذة
مطلقا في الاخرة لما قدمه من كون بعض السلاطين شجعة من امواجه صلوات الله عليه وعلى اله
واما واجب والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الخمس
في قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها حقيقة عند ما كان التحريم اضافة الى الفعل بوصف
المحل او لا بالحرمة ثم يثبت حرمة الفعل بناء عليه خلافا للبعض وهو اصحابنا الرافضة والمعتزلة
فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقالوا قوله من الحتمية انه مجمل لا يصح الاحتجاج به
لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار مؤاخذا عما ذكر ومنهيا عنه ولا فرق في الاعيان فلا بد من
اضمار فعل حتى يحال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار بعضها اولى من
الآخر فبقي مجملا احتج الباقي بالعرف قال ابو حنيفة فالواجب عند سماع قوله حرمت عليكم الخ
عليك الخ اي الطعام الحال المراد منه تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطء في الاولى والاكل في
الثانية وكذا نقول التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل

فهمه

وهذا

وهذا النسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع الشيء عن
الرجل بان رفع الخبز من يده فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني كما مضى للتوفيق بينه
مع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف
التي لها معان واطلاق الحروف على المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء
مثل اذا ومتى وبعضها حروف العطف اكثرها وقد ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكمها حكم الحروف من وجه اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له حقيقة
وتارة في غيره لذلك فتكون مجازا فالواو اطلق العطف اي المطلق الجمع من غير حرف لقارنة كان عند
بعض اصحابنا انها للمقارنة على ما الجي وسف محمد رحمهما الله وكما قد يسبق عند بعض اصحاب
الشافعي مختجين بقوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع مقدم على السجود بالاتفاق افاده حرف
الواو فنقول الواو واو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال جاءني زيد وعمرو قبله والان الفاء
للترتيب ولو كان الواو ايضا له يحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكروه معارض بقولهم تطلق
واحدة ثم اخرى لم تقع في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انما تطلق
واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة بهذا اشارة اليه وما نحن فيه بعض اصحابنا من انا الواو
للترتيب عندي وللمقارنة عندهما وقد مر هذه المسئلة المذكورة في كتابه انها الواو لكن الترتيب
عند ابي يوسف حملا كما سلف والواو لكن المقارنة عندهما لوقع الاول والثاني في الثالث جملة لان ترجيح
هذا الكلام الافتراق فالاصح يقرا بالواو يعني الترتيب لما مر من انا الواو لم تشاهد ذكر الملفات
متعاقبة على وجه يتصل الاول بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين فاذا تعلقوا
متفرقة الى الكاملة فيتعلق الثاني بما يتعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقوا بهذا الترتيب
يتبين كذلك عند وجود الشرط فما نزل الاول قبل الثاني والثالث لم يبق الثاني والثالث متعلقا
وفي الامر جمعا الاجتماع اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط
بلا واسطة وذلك لان قوله وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيصير ما تنهد الاولى
وهو الشرط شرطا للثانية ولما تساوتا الثانية والثالثة في التعليق بالشرط تبقى جملة
اذ ليس للاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتقيد الواو وهذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره
تقع الثلاث عند الكل اتفاقا لان الشرط متغير فاذا وجد في اخر الكلام يتغير موقف اوله على اخره كما في
الاستثناء فصار الاخر وهو المتوقفة وقد صح قال فخر الاسلام وصاحب المغني ايضا وهذا

حاد ... البيان شرح المنار ... وقد اورد ... انكالا استثنى ... اشار وكما الشيخ العلامة الامام
... ولا ناسب ... والدين ... ان صحي المصنف ... يقولا زاد
... عبد الله ... على ... من ... ضيعه ... صحيح
... ضارب ... يلزم الترتيب ... ابو الوضوء ان
... صفة المسلم ... الصلوة ... فاغسلوا ... ثم
... ان اقتضى ترتب ... غسل الوجه على ... ثم مسح الراس
... الى المرافق ... بواسطتين ... ثم غسل الايدي ... ثم
... بواسطتين ... ثم ... الترتيب ... ثم ... الرجلين
... الثاني على الاول ... ثم ... ثم ... الاول ... ثم اعتبار
... هو ايضا ... وقد ... ثم ... ان اعتبار
... جملة ناقصة ... الواسطة في المسلم المذكور ... بالمعطوف

وارد اعلى قوله اشكالا لانه اثبت التعاقب في زمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب في
الوقوع وانما التعقيب في الوقوع بلفظ يوجب تفرق زمنة الوقوع كثم ولم يوجد وبان
المعلق بسببه طالق في حال لم صالحية لان يقع طالقا عند وجود الشرط وما لم يكن
طالقا في الحال لا يقبل وصف التعقيب لان الوصف لا يتحمل الموصوف فكان العبرة لحالة الوقوع
ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق زمنة الوقوع واذا قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
اعما دون واحدة هذه المسئلة ايضا وقعن الواو والتعقيب عندنا والوقوع للملاث
كما ذهب اليه الشافعي في الجديد لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فاذا لم يوجد بقوله
لان الاول وقع قبل الثاني اي قبل الفراغ عن التكلم بالثاني فسقطت ولا يتصور ان يحل
التصرف لانها غير مدخول بها فلغى الثاني والثالث لهذا لان الواو والتعقيب لا يقال في
تغيير حال صدر الكلام لاخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة فكان ينبغي ان لا يقع الطلاق اوله
لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اول الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة
وكلاهما واقع الفصل يكفي موكدا واذا تزوج قضوليا امتين من رجل بعقدا وبعقدين بغير اذن
مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر اجاز النكاح موقوفا على اجازة كل واحد
منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر فيتوقف حتى يقبل ويقبل
الآخر لان الفضولي الواحد لا تتعلق به طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة من فلان بغير
امرها خلافا للشيخ ابي حنيفة في النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد وان تكلم
بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه يتوقف ايضا فاذا قال المولى
هذا حر وهذا عبدي بطل نكاح الاخيرة وهذه المسئلة مع مسئلة ان الواو للمقارنة
فان هذا الوجه يقوله لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغيره اولا هذا
علة لقوله بطل اي صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي آخره ما ينفيه لان جواز النكاح
الثاني بنا في جواز النكاح الاول لان الجمع بين الاختين يوجب بطلان النكاحين جميعا وانما
صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على آخره كما في الشرط
والاستثناء اي كما ان الكلام يتوقف على آخره اذا وجد الشرط والاستثناء بعد وبطل بعضها
من هذا التعليل لان الواو لا يقتضي المقارنة وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده اذا الى الفا
وانت حر لم يحسن العطف هاهنا لان المجيء الاول فعلية انشائية والثانية اسمية خبرية

لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لولا ان يراد التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولا تنفصل عن هذا الاشكال الا بان يقال ان الجمع في مقام النهي جائز كما جاز الجمع بين
معنى المشترك فيه ولو اعتق احديهما بعينها ثم زال المولى النكاح فاجاز نكاح الامة لم يجز لان
المولى باعتاق احديهما تفرق نكاح الاخرى لو اعتقها بكلام منفصل فاجاز الزوج نكاحهما
او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اما الاولى فلان نكاح الحر في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل
نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تحتمل الاجازة وهذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنين فاعتقت الامتان على
التعاقب والنكاحان على حالهما فلهما ان تجيزا نكاحهما لان انشاء العقد واحدا حرة والاخرى
امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك نفسها بخلاف ما اذا كان
المولى واحدا فانه باعتاق الاولى صار نكاح الثانية وانه بسبيل منه وان اجازهما جاز
نكاح المعتقة الاولى واعتقها المولى بلفظ واحد بان اعتقهما الا بسط النكاح واحدة منهما
لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة لقائل ان يقول قوله متصلا بان كان الحكم كذلك اذا اعتق
احداهما وسكت ثم اعتق الاخرى فقوله لغير اذن الزوج راجعا الى التقييد بهذا اوضح تمثيل الامة
المسئلة ولم يعيد به فعطل الثاني نكاح الامة الثانية صبر المكلم بعتقها واذا زوج رجل
اختين في عقدين قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة ينعقد حال بغير اذن الزوج
فلغا اي خبر النكاح الزوج فقال اجزت نكاح عبده وهذه بطل اي بطل العقدان كما اذا
اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما وان قال اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم
قال بعد ذلك ان اجزت نكاح هذه بطل النكاح الثاني هذه المسئلة مع مسئلة ان الواو للمقارنة

وفيها كالانقطاع واذا كان الواو للحال او الاحوال شرط لكونها مقيدة تعلقت الحرية بالاداء حتى لا تصدق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم وقوعه على العامل ولا يكون معلقا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء قلت حكمه من باب القضايا كون جزاياته معية الى الفا آخرته وعليه بان الكتب الذي في كلام المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او في حال مقدرة اي اذا اتى الفا مقدرة الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الشرط اذا اتى الفا تصير حرا وأعترض عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد احتمال ومع قيام الاحتمال لا يثبت المدعى فاذا كان معنى الكلام اذا اتى الفا تصير حرا لم تبق الواو للحال والكلام فيها وقد تكون الواو لعطف الجملة فالاشكال في الخبر كقوله صدر طالق ثلاثا وعجز طالق وطالق على طالق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر اذا كانت للافتقار واذا كانت تامة فقد ذهب دليل وكذا اذا في قولها طالقة وان الف

وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق زايد حتى ان الكلام يتنوع من العوض في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون معارضا للاصل ولا يصلح ان يكون مقوما لحقيقة الاصل العطف ذكر في شرح المغني فيه بحثا انا سلمنا ان المعاوضة في الطلاق عارض فما كنها تتعين لواحدة بقرينة ذكر الالف بازاء الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى ضمانا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام موتلفا من جملتين حيث لا يحسن العطف وهاهنا كذلك لان قولها وان الف منها اياه بالحال وعدم المال في مقابلة الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان اختلفا فظاهرا لانها اي الواو للحال فيصير شرطا وبالشرط يصير وجود الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة اذا خلع عقد بعاقد فضاء كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما ان طلقت كان ذلك قدرة عن ذلك الشرط فيجب الالف حينئذ والفاء للوصل والتعقيب فيراعى المعطوف عنه المعطوف فحينئذ يجب

وان لم تقل اي في ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذا لو لم يكن كذلك كان مقارنا واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل البائنة بعد الاولى بلا فاصل واو دخلت البائنة بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتنفصل الفاء في احكام الفصل لان الاحكام مترتبة على الفصل فاذا قال لعبد منك هذا العبد كذا وقال الآخر وسخ انه قبول للبيع فيصدق لانه ذكر الحرية شرطا لها عقيب الايجاب وهي للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء واو قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ايجاب التعقيب فكونه قبولا وهو حر يحتمل الا ان يحتمل اخبارا عن الحرية البائنة قبل الايجاب وليس يكون انشاء الحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك ودخل الفاء على الفصل اذا كان جاريا مجرى الواو اذا كانت واقعة في حالة الذم او مراجعة من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الخير اي الخير بالاعتبار ان الخير بعد ابتداء الاشعار باق فان قلت اي بيان الخير قد يوجد وقد لا يوجد فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال قلت لا نسلم ان ما نحن فيه بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض وقيل ان يقال كلمة في الفاء الداخل على الصلة البائنة والخير الدايم ليس بصلة للابشار بل الخير في ابتداء وجوده صلة الابشار لا الخير الدايم لان الابشار لا يوجد الا ان الابشار اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند المخبر خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من الغلب فيكون المعنى اتاك الخير فابشر فالاستحقاق اذن في هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الامر الفصيح كقولها اذا الى الفا فانت حرة اي والى الفا الان حر فيعتق الحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة في جواب الشرط على معنى ان ايتاني الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ امر الكلام بدونه فان قلت فيه ترك الفاء على الصلة ايضا خلاف الاصل قلت الصلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محل الفاء من وجه وقيل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل فقد عمل بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون راجحا واولى وجه ان يقال لا صلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمتان تجعل الماضي في المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تاتني اكرمتك والتقدير ايتني اكرمتك فهنا كذا الجملة الاسمية تقول

ان تاتي فانت طالق ان شاء الله لم تطلق لان الاستثناء بمعنى الواو في قوله له علي درهم
ودرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب والترتيب في العين والتراخي في الذمة في حكم
العين بجعل الفاء عبارة عن الواو لجامع الشركة بينهما في نفس العطف او يعرض الترتيب الى
الوجوب كانه قال وجب درهم واحد آخر فالشافعي لم يرد درهم واحد لانه لما تقرر
الحقيقة لم تكن مرادة في الترتيب فالوجه ان يجب بالثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا مدخل لسبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل لامحالة الى ان يكون الثاني كلاما
مبتدا للتاكيد كانه قال درهم هو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من كل وجه
وفيما قلنا وان بطل التعقيب الذي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من
الاهمال وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة متراخية فالو
سكت ثم استانف يعني بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه
عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه حينئذ يصير التراخي من حيث التكلم لان الكلام
التراخي في الحكم مع التراخي في التكلم ممتنع في الانشاء ولما كان الحكم هنا احيانا كان التكلم
متراخيا تقديرا وعندهما التي هي في الحكم مع الوصل في التكلم لرعاية معنى العطف لان
العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة وكيف يجعل منفصلا يقع الانفصال
لغير ما نهاية لحق العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق وقع
ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط لتعلقهما به
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فعندي يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وعندهما يقع الاول والثاني عند وجود الشرط

احتياجه الى المبتدا ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يصر المبتدا لكان لغوا وكذلك
الشرط وقال يتعلق جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها يقع فيما قدم
الشرط او اخر وقال على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت
مدخولا بها تطلق ثلاثا لانها تطلق واحدة قبل قوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول
بها وقد الجزاء فعندي يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم
قال انت طالق وخلت الدار فقع الطلقتان وتعلق الثالث لقرب الشرط وان قدم
الشرط تعلق الاول لقربه ووقع الثاني والثالث وقياسه على السالفة من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير اذ عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجزيه
عندنا وقال الشافعي يجزيه محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير لفظ الواو في هذا الحديث
عملا بالرواية الاخرى فيؤول عليها السالفة فليات الذي هو خير منه ثم ليكفر عن يمينه والجزاء
للامر على حقيقته يعني الامر بالكفير يتقرر على حقيقته في هذا الحديث فالكفارة واجبة بعد
الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرته عمل بحقيقة الامر وترك حقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل
بحقيقة وترك حقيقة الامر فما ذكرته اولى قلت لا فان ما ذكرنا من الرواية مشهورة
والمشهور اولى كذا في جامع الاسرار وايضا سلمنا فيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وفيما
ذكرته ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك
العمل بالطلاق لان الكفير بالصوم قبل الحنث لا يجزيه بالاجماع فان قلت لم جعل ثم بمعنى
الواو ومن الفاء وهو اقرب اليه قلت لم يصر بمعنى الواو بنفسه لانه يجوز كيف اكان عملا
بخلاف العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف اكان يبقى الامر على حقيقته ففات المقصود

وبدل الاتيان ما بعده والتراخي عما قبله فصار كقوله تعالى ثم ربا احبار الى قوله تعالى سبيله
الدار ان للعطف تعلقا تقول جاءني زيد ثم عمرو فثبت المجيء وانما لزيد فراغت عنه واثبته
لعمرو وقد دخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي قبله بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح
الاضراب اذا كان الصدر محتملا وان كان لا يحتمله صار العطف الخاص اشارة اليه بقوله فطالق لا ما
اذا قال لامراته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاولى وهما الطلقة
الواحدة فيقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله على الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان
استحسانا عندنا خلافا للثلاثة وعند فريقهم الثلاثة الالف قياسا على الطلاق وجهه

الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله فقد الحرمة بالمرة
لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع
الواحدة هذا اذا انجز اما اذا اضاف وقال لامرأته دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
يقع الثلاث عند الدخول فلو قال ثنتين تقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه
التقدير فيلحق الاول وبانت لتنفي المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من
تضييقها اتصاله بذلك الشرط بالواسطة لكبير شرط ابطال الاول وابس في وسعه ذلك
وكان في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم يتقف العمل بعد فبقيت ما في وسعه
فصار كقوله ان انت طالق ثنتين ان دخلت الدار وصار كلامه بمنزلة يمينين وليست
احديهما الواو من الاخرى فوقعا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي ازالة الوهم
الناشئ من الكلام السابق كقوله ما رايت زيدا لكن عمرا فانما قلت ما رايت زيدا توهم
احد ان عمرا خير من زيد فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفي خاصة هذا اذا عطف مفردا على
مفرد اما اذا عطف جملة على جملة تم الكلام بعد النفي والاثبات كذلك عيران العطف هذا
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن العطف بطريق الاستدراك
بعد النفي لكن العطف بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اي انظامه وذلك انما
يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما والا بينا فصار اخر الكلام لغوا
والاول مستقيما اي اثبات ثبوت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
مقطوعا عن الاول مثاله قوله الا رجل قال هذا العبد الذي في يدي لفلان
فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فان وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لي
قط يكون الكلام مستقيما فيصير النفي متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر
له الاول الى المقر له الثاني فيكون العبد للمقر له الثاني ويكون قوله لكنه بيانا بانه نفى العبد
من نفسه الى الثاني لا انه نفى نفيا مطلقا واذا فصل قوله ولكن لفلان كان ذلك رد الاقرار
ونفيا للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فكان يتسق الكلام فيرجع العبد الى المقر
ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه حينئذ يكون شهادة فرد وشهادة الفرد لا تثبت الملك
فان قلت متى نفى الملك عن نفسه من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بملك الغير لا اخبارا فينبغي

الحرمة

الحكم

ان يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تضييق ذلك النفي لان ظاهر كلامه
ان النفي تكذيب لاقراره ورد الملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه
الى فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد فوقع في يد المقر فاقراره لزيد فعال
زيد العبد وان كان معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو
بيان تصيير وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما
لانه مستأنف في الصدر ثم حكم آخر اعلم ان مسئلة الاقرار تصلح مثالا الآن بخشا في
لكن المخففة المذكورة في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من الحروف المشبهة بالفعل الا انه لما
كانا مشاركين في الاستدراك ومتساويين في الحكم اوردهما في هذا البحث ومما
فوات المعنى الثاني ما ذكره في المبتغى كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بامانة ودخل بها
المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين ان هذا لا يصح للنكاح ويكون باطلا ودخل
لكن مبتدأ يفيد ان دخل لابتداء النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفي فعل اي نفي الاجازة بقوله
لا اجيز واثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد يبطل الاتساق فلا يتحقق به معنى
العطف فان قلت لا نسلم انه نفي فعل واثباته لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين
قلت لا نسلم المغايرة لان المال تبع في النكاح الا ترى انه جاز نفي المال وفساده ولو قال المولى
للمزوج اجزت النكاح ان زوجت خمسين درهما جاز النكاح الاول ولو لاحد المذكورين فان
كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا مجملين فيفيد حصول مضمون احداهما اعلم
ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام واليه ذهب عامة
اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك واذا قلت
رايت زيدا او عمرا اجرت عن وضعه كل منهما على سبيل الشك وانك لم تر هما جميعا وانما رايت
احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك حتى اخذ كل واحد منهما ان كون هذا المرئي دون ان يكون
وفي غير الخبر موضوعة للتخيير او الاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس العلم شيء وذلك
انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه لاثبات الحكم ابتداء وحده قول فخر الاسلام ان
الشك ليس معنى مقصودا في الخطابات حتى يوضع له كلمة توجب التشكيك لان الكلام وضع
للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا للعرض يحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت
لفظ الشك قد وضع لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ التراد في خلاف الاصل وفي لها هذا

حر وهذا اقوله احدكما حر وكون ايّ احد المذكورين اولى من كونه الشك لان ما وضع
استعمالها الا لخلوه عن المعنى الاقل ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا انشاء
اي انشاء الحرية تحمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم تكن الحرية سابقة
جعل انشاء احتراما عن الكذب بصار انشاء شرعا واخبارا حقيقة فاوجب التخيير بعض
من حيث انه انشاء اسرع اوجب اختيار العتق للولي بان تكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء او من حيث انه اخبار كوجب الشك وكون اخبارا بالجزم لعليه ان يظهر ما في
الواقع واليه اشار بقوله على احتمال انه اي اخبار للولي ايقاع العتق في ايهما شاء بيان
اي اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يعين العتق
في الذي اوقعه اذا قد كرر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل عند البيان
حتى اذا مات احدهما قبل ارتداد الميت لا صدق وبتعين الحي للعتق واظهار من وجه
فيجبر على البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ الحر لا يجبر على انشاء العتق فاذا اجتمع
فيه جهتان قلنا في الاحكام اعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في
الميت ووجه الاظهار في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة
احدهما الف وقيمة الاخر مائة ثم مرض احدهما في كيس العتق في كيس الغنية يصح واعتبر من جميع
المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة فلا تتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت
كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح لتوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما
وايهما باع صح ولا شرط اجتماعهما الان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بمنزلة
البيع بعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال بعتك هذا بعشرة
او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة بان قال اجرتك البيت هذا او هذا او قال اجرت
الموضع هذا بدرهم وفي بعض نسخ الاجارة لان كلمة او للتخيير وفي هذا الخيار منفعة غير معلومة
فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان كون هذا الخيار ثابتا او ثلثة ايام او ثلثة معلوما
اقول او ثلثة استثناء مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا
يجوزان اذا كان في احدهما خيار والتعيين معلوما وكان مدة الخيار فيهما من البيع والمستاجر
اثنين او ثلثة بان قال بعتك هذا او هذا على انك بالخيار ثلثة ايام صح استحسانا
وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع ووجه الاستحسان

ان هذه الجهالة بعد يسير من هذا الخيار لا يفضي الى المنازعة كان خيار الشرط لما كان جائزا
في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولو يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للتحمل
بالزمان فان قلت العتق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا العتق
هو العقد والتاثير في العقد اقوى من التاثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلنا
المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان
الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط
الخيار فوق الثلثة ثبت الامر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به وفي المهر
كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة
يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان ذكر التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا
كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يطالبها بايهما شاء وفي
الفقدين يجب الاقل يعني وان لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين او الالف حالة والالف
المؤجلة لزمها الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد وكما وجه للزوج
في المثل لانه موجب نكاح لاتسمية فيه والتخيير كاتسمية وهذا ارطة سمرقندية
قال الزوج يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد التقدين لا يفيد كان الحكم في غير التقدين
كذلك فيما اذا تزوج على هذا العبد او على هذا العبد واحدهما او كس فانه يجب الاوكس
عندهما وعند محمد مهر المثل والمسئلة في المطولات وعند ابي حنيفة يجب مهر
المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي في النكاح واما ايجاب المسمى اذا كانت التسمية
صحيحة ولم توجد وهو التعيين فيه ثم عنده في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنتين كان
مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الفين فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء
وفي الكفارات ككفارة اليمين وما قاله تعالى ككفارة اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم اي تحرير رقبة وكفارة الظهار الواجبة بقوله تعالى فتحرير رقبة من
صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء فيكون المكلف مخيرا بادائه واحد من هذه الاشياء
على احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحدة وهو ما كان اعلى قيمة وقالا
الكل ما قبض على واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض سقط بالادنى والفرق

بين التخيير والاباحة انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار
احدهما والجمع بينهما بخلافهما اذا قيل طلق امراتي فلانة او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقهما
خلافا للبعض وهذا العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل
فاذا فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل واحد منها واذا ترك الكل
يعاقب على كل واحد لان التكليف المجمول تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم
انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف وشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق
عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا بما ليس في الوسع
وكلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف او ينفوا من الارض التخيير عند الثلاثة والتخيير في اصل الوضع محال لان الوضع يقتضي
الطريق الامر بين كل نوع من انواع اجزية صلح كل واحد منها كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم وهو رأي سعيد
كما بكاف قوله تعالى كالحجارة او اشد قسوة اي الى يصلبوا اذا اقتضت الحرابة بقتل النفس واخذ
المال بان تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا حرفي الطريق وانما اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت بالجملة بتقسيم البعض على
البعض في انواع الجناية متفاوتة في الغلظ والخفة وكذلك الاجزية وتستعمل ان يعاقب
باحد انواع الاجزية صدرت الجناية وباغلظها اخذ خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية
على احاد الجناية بما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم اوجع اباسرة ان لا
يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب سرة عليهم الطريق فنزل
جبريل عليه ان الامر بالحق فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل
ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن اخاف الطريق نفي من الارض
لا يجب فان قلت نفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن كونه حربيا والحد يقام الطريق
عليه فلم كان مستاصلا قلت معناه ويريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين
او يقال جاؤا على قصد الاسلام فرفع عنهم اهل الذمة والحد واجب القطع على اهل الذمة
وقالا اذا قال لعبده وقد ابق هذا احد او هذا ابق باطل لا يثبت به رق لان احدا سم احدهما
غير معين فهو او وضع احد الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين

والاعم يجب صدقه على الاخص وذكر في الكافي حتى لو اوصى لواحد الاعم غير مجهل للعتق اي غير صالح له وانما
يصح له الواحد المعين الذي هو العبد وتقابل ان يقال ان ايجاب المعتق اياهما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم الصادق اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
فنظر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه
يتعين بالنية وعنده هو كذلك سواء كان احد الشيئين غير معين وان كان المعين امرا
لا يحل لكن على احتمال التعيين حتى لو كانا عبدين يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين
حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين حتى لو كان المذكور ان عبدين اجبر عليه او لم
يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل بالمحتمل واولى من الاهمال كما في قوله للاكبر
منا فانه هذا ابن فجعل ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير معين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على
التعيين فلما استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو ذكره اضافه الى العبد وكانه قال
هذا حر وسكت وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان المجاز خلف عن
الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب للمبهم هنا للحكم الاصلي وهو بطلان المجاز كما في الاكبر منا
منه واعلم انه لو قال مجاز الماحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال
فتعذر معنى التعيين كانه قال اجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معتبرا عن المعنى المجازي
ويستعار كلمة او للعموم والمناسبة بين مفهوم ومدلول العموم في عدم التخصيص واحد معين
فصير معنى واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف
لا عينه يعني لا يكون كما تيان لو او بنفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده وذلك اي كونه مستعملا
لمعنى واو العطف اذا كان في موضع النفي او موضع الاباحة كقولك والله لا اكل فلانا او فلانا حتى
اذا اكل احدهما يحنث بها كما لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
خلافا لو اوجب لا يحنث الا بتكلمها لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل المجموع
الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا عطف لا من تكلم انا واكل مال اليتيم دل الدليل
على ان لا يفعل واحدا كون كل واحد منهما محرما سواء او اتا بين او اجتماعهما في المنع وانما لم يسم منهما
يحنث الا مرة كما لو اوقع البين واحدة وكونه منصفا عن كلا من كل واحد منهما لا يوجب كونه يمين
لان احد الحنث بتعدد وقتا وحرمة احدهما لا يتعدد هنا الا يتعدد واحد منهما والله اعلم وقوله
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانهما اطاع يكون مرتكبا للنهي واقال ولا تكفر الا يكون

مركبا للنهي بطل اعتبار احدهما فيقل الأثر عتبة والكفور والوليد لان عتبة كان نكابا للمآثم
مقاطيا الانواع الفسق وكان الوليد غالبا في الكفر شديد الشكيمة في العصو وشمال
الاباحة لو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ثم قال الا فلانا استثناء من الحظر كاباحة
والاباحة اطلاق ورفع قيد وهو النهي لادلة العموم ولهذا لو اذن في عبده في
نوع يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبتان الاباحة من دلائل العموم فاد كلاهما
حصر الاجتماع فلا ان يكلم احدا من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها فارق الواو
في انه لو جالس واحدا من الفريقين في مجلس الفقهاء او المحدثين كان ذا جانين وقال
جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين صار او بعضا باحة الجمع
والواو توجب فان قلت انما صار الى المجاز اذا لم يكن الاجراء على حقيقته والمانع من حمل
او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليه لان معناه
لا اكلم احدا الا الآدميين الفصحاء بها كلم حيث لان حمل على نفسه كلام جميع الناس لا كلام شخص
غيره بعين فاما كلم فرد معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء واستعار كلمة او بمعنى حتى
او الا ان فاد العطف لاختلاف الكلام بان يكون الفعل الاول في جملة احدهما اسما والاخرة
فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل الحال ضرورة الغاية بان كون الفعل الاول
مستدا والثاني مشروطا في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او موجبا عليهم
او بعضهم فاخر ظاهرا دون ما قبلها بمعنى حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا
على شيء او على ليس والاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي
فليس بحسن فلا سقط حقيقته استعير للغاية لان واحدا المذكورين ونصف كل
منهما باعتبار ان الخيار قاطع احتمال الاخر فان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وفي الامر
ممتد تحمل الغاية على معنى ليس لك من امر شيء في حالهم او استصلاحهم او ايدائهم
الجائز ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم وما علمت الا التكذيب او ان يتوب عليهم بمعنى في الامر
ممتد في جميع الاوقات الا وقت توبتهم فضدره ينقطع امتداده وسبب
نزوله ان النبي صلى الله عليه وسلم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه لما
لما نبح وجهه يوم احد سال اصحابه ان يدعو عليهم فقال انا بعثت لعانا

ولكن بعثني داعيا الليهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فبرأت الاية ونهى عما سال عن الدعاء عليهم
او سوال الهداية وفيه بحث لان او اذا كان بمعنى حتى وتكون الغاية منتهى المنهي عنه لا تنهى كافي
قولك لا زمنك او تقضيني دينى فان الملازمة منتهى عند القضاء فصح الدعاء عليهم او سوال
الهداية والاول اصح والثاني تحصيل الحاصل وقابل ان يقال العدول عن الحقيقة عند تعذر
الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهي كبيتهم وقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يتوب عليهم
او يعذبهم ان اصروا او يهديهم ان اسلموا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد
مبعوث لانذارهم وايضا اطلاق فعل العطف على ليس حسن وكان الاولى ان يطرح المصنف
قوله لاختلاف الكلام وعند صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
الثاني من الاموريين وعدم صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام
الثاني لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى
قوله لا تنهه عن خلق وتاتي مثله فان تاتي منصوب اضمارا ان بعد الواو ولم يسبق مثله
ولم يمنع الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية وحتى الغاية اي للدلالة على ما بعدها غاية
لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى
مطلع الفجر فانها عند الاطلاق اي عند عدم اقتضاء القرينة فانها لا تكون على الجزء بعدها واخل بما
قبلها كما في اي ان الى الغاية وتستعمل للعطف لمناسبة ان المعطوف يتعقب المعطوف عليه
وكذلك الغاية تتعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استغنت الفصال حتى قصيل وقام
والدلالة الاستثنائية ان رفع بدية ويطرحها مضافا في حالة الصدر وحتى الجرثي جمع قصيل
وهو الفصيل الذي لم يشرب الماء بعد وواو الحال فان المعطوف اذا دخل الان الوقوع كما يقع
منها الاستئناف اصفها هذا مثل ضرب لمن يكلم من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلمه
قدره وعواصفها اي مواضع كلمة حتى في الافعال ان يجعل غاية معنى الى كقولك سرت
حتى ادخلها فان قلت ان يجعل الجزء من مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع
الاستعدادات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها
او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال وضع ان يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على
معنى ان يجعل غاية هي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة ابتدائية ان يحدد بكونها مضمونة

ليس حسناه
لان اصل الوضع ويكون الفاء موضعها الحتمي
لان الربط المحض بالفاء كما سجي بيانه
العطف المحض كما سجي بيانه
اي فيه او يضمن معنى يستدعي بها اي
مستدعي العطف تبيان
هو
المعقد
الايتم
ضع
احدهم
والكون

لما قبلها كقولك خرجت البارحة حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب لانها جملة مستأنفة
بخلاف قولك سرت حتى ادخل الجامع والجر وهو محل لقولك سرت وعلامة الغاية ان تحتمل
الصدر الاستئناف وان تصلح الاخرة لانتهاء الاولى اذ انتهاؤها يعني علامة الغاية بوجود احد الصفتين احدهما
ان يكون ما قبل حتى قابلا للاستئناف والاخرى ان يكون ما بعد حتى في ليلا صالحا لانتهاء ما قبلها
فان استوفى حتى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فالمجاز بمعنى المعية لمناسبة بين
الغاية والمجاوزة لان الفعل قبل وجود الجزء الذي هو انتهاء وجوده الغاية فان تقدير هذا اي ان تم
يجعل بمعنى لام كي حمل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا
مسائل الزيادات ولم اضربك حتى يصيح عبدي حتى ثم تولى ضربه قبل الصياح بحيث لان
الضرب يحتمل الاستدامة فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب قبل الغاية بحيث واو قال
انا راك حتى تعديني وعبدي حر قاتله فلم يعده لم يحنث لان قوله حتى تعديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان التعدية احسان والاحسان دائم لان زيادة الاتيان وما كان داعيا الشيء لا يصلح
ان يكون منهيا له فلم يمكن جعلها على الغاية لان الاتيان لا يصلح سببا والغاء لا يصلح جزاء فحمل على
ان يكون للمعنى كي تعديني وعلى قال ان لم اراك حتى اتعدى عندك عبدك حر قال الشيخ قوام الدين
الاتقاني حتى اتعدى بدون الالف كذا السماع عن مولانا حسام الدين السغناقي وكان السماع
عن غيره من المشايخ بالالف وجده الاول اذ حتى اذا استعيرت للعطف وما قبلها مجرور حرف
الاولى عما بعدها علامة الجر وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من وجه الاستعارة
تقول المعنى لا تقصر الاعراب ولا حاجة اذن الجزء الاخير ان تظهر في تقدير قولك قدم
الحاج حتى المشاة اي حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الحق يحيى بالياء استعير حتى هنا للعطف
المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل لوقوع البيع فلا يصلح ان
يكون سببا لفعله وكما فعله جزاء الاتيان نفسه لان السبب الواحد لا يكون مجازيا ومجازا
فاذا لم يصلح للمجازاة حمل على العطف بالغاء مجازا عما قاله الشراح وقالوا ان يقول
المذكور سابقا ان حتى بعد تعذر الغاية تكون بمعنى كي فهي سببية لا الاولى الثاني
من غير انوه مجازا لو قوعها كناية من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبني للفاعل من الدخول فالامتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض مقتضيا
الى ما ذهبا اليه وعلى هذا ذهب الصنائي لان الترتيب اسبب للفاء وعند تعذر الحقيقة

من المعاني الذاتية

الاخذ بالمجاز الانسب انسب وقال الشيخ قوام الدين الاتقاني في شرح المنار كونه بمعنى الواو ك
انسب عندي لان مجرد الاستعارة للعطف لمناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية
بالمغيى كاتصال المعطوف بالمعطوف عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقتضي حال دون حال كان قال
وفايدته انه لو ان اتى فتقدي مع التراخي حنثا ما اذا اتى فتقدي من غير تراخ بر في يمينه
ومنها اي من حروف المعاني حروف الجر والباء للالصاق وما دخل عليه الباء المتعلق به ويصح

فيه م

الأثمان حتى لو قال ان اشتريت هذا العبد بكر من خطته جيدة فعبدي حر يكون تاكيدا
لان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلات فيصح الاستبدال به اي
بذلك اكثر شيا آخر قبل القبض ولو كان مبيعا فالمجاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا
اضاف العقد الى الكل نحو ان اشتريت منك كر حنطة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز لانه موجبا
لانه اضاف الشراء الى الكل فكون مبيعا والمبيع شرط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا
يكون دينا والمبيع الدين لا يكون سلما وقال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على
الخبر الحق يكون اخباره صادقا بالقدوم الصادق حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال

جيده م

كتمثال الاسد عن الكذب صادقا فيما يكون
موجودا في ملكه وقت التعليق والا يكون
صادقا في البيع بالشرط لم يكن

ان اخبرتني فانا قدمت فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبر صادقا او كاذبا ان فلانا قدم
يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان تم اسمها وخبرها فاين
مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى
الفرق قلت سلمنا انه تقدير الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان تم مع اسمها وخبرها تقتضي
الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولهذا لو قال ان خرجت من الدار الا باذني فانت طالق تكون
الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق وهو يقتضي الصاقه بالصفة فيكون تقديره قوله الا باذني

في معنى م

الاخرج جاعلا باذني في مقابلة الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت غير اذنه يحنث ويكون هذا
خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج بهذا الوصف فاذا خرجت غير اذنه يحنث ويكون هذا
من قبيل اكل الا الاكل المقدر المحذوف لا من قبيل الاكل الا السيئ من الاكل المذكور
عليه بالفعل ليس بعام وهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل
يتناول المصدر لتنوعه نكرة في موضع النفي غير لازم كما ينبغي بخلاف قوله ان خرجت من الدار
الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيجعل مجازا
عن الغاية لمناسبة ان الغاية تصور الامتداد المقتضي بيان غايته كما ان المستثنى تصور

المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه فيكون معناه الى اذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الاذن في وهذا اشبه لان الاذن كالب وان كان قليلا كما في حين ومرة اذا قيل له كيف اصبحت قال خير اي بخير وكامل الله في موضع القسم واريد به استهلال من ادعى الجار فان قلت حذف حرف الجر مع ان سليم لو لا يكون الباء محذوفا هنا اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا اذن قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا اذا ان اذن لكنه فانه محتمل لا يعرف الا استعمالا وامّا وجوب الاذن لكل خارج فلو اريد لقيد بالاذان مرة لكل خارج كما ان وقوع الطلاق لكل مشافه ومن القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان اذن لكل كان اذن في النبي فان قلت أن مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر ينصب حينا كما تقول اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا يخرج وقتا الا وقت اذني فيصير كالخروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى لا باذن وعلى التقدير الاول لا يحنث والحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قولنا الا وقت اذني ليس بعام حتى يقابل الجميع بخلاف قولنا الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة وهو بدل بدا بقولنا الا وقت اذني وقولنا الا وقتا اذا تكلفت لصحته امّا لكن الجواب فاسد لان عدم العام لا يشاركه فيه ليس بيقين حتى لا يزول الشك وابن سلمة قال الترجيح للحرمة وذكر في شرح المغني السراج الهندي وللقابل ان يقول يكون الوقوع في مشيئة الله الطلاق اذ مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان بعض ازمنة وقع الطلاق اذا شاء العبد وجد الشرط هنا كالامر اقول يمكن ان يجاب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء الله محذوف معناه لا يصدر منكم فعل المشيئة الا بسبب مشيئة الله اياه ولا يفهم منه ان يكون مراد العبد يكون مراد الله اذ كان كذلك لوقع كل مراد العبد اوقيل معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا تقع منكم المشيئة الا ان يشاء الله مشيئتكم كما لو قال انت طالق باراده الله او بحكمه او علمه او باذنه او بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها الى وهو العلم والقدرة وفي بعضها جاز لكنه مجاز فلا يحمل الشرط فيما انت طالق بمشيئة الله الباء بعض الشرط وهيهات لان معنى الشرط فيه ان تعلم حقيقة وقوع الان الباء لم توضع لمعنى ان فان قلت فجاز ان يحمل على هذا المجاز دون مجاز اخر وهو معنى بمشيئة

ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله فكون تنجيزا والأوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق وقوعا بوجود مشيئة الله والمشيئة قديمة فلا يتقدم قبلها اذ لا يتحقق المعلق بدون المعلق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق المعلق به لا يطلع عليه فلا تقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله وهاهنا نكتة وهي ان قوله انت طالق ان يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشيئة فلوجوب المعلق عليه والجزاء بانا نسلم ان عدم المعلق عليه انما يلزم لو كان ذكرنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل سببا في وقوع الطلاق لغو

وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقالت الهداية انها صلة زايدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من ولو كان الباء للتبعيض لكان الدلالة عليه وهو خلاف الأصل ولانه لو كان التبعيض مراده للالصاق لكان مشتركا والأصل عدمه وامّا الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة من غير ضرورة وفي الالصاق وهي حقيقة فيه عمل على ولكن التبعيض ثبت في الرأس بقرائن أخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء افادت في آلة المسح كان الفعل متعديا الى المحل والممسوح صار المحل مفعولا به معنى ولكانه اي كان المحل كمواقع سير الخايط مدي والمعتبر في الآلة ما قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية التي الفعل متعديا الى الآلة صار المحل شبيها بالآلة فلا تفتقر الى استيعاب الرأس بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما تفتقر الى الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب اكثر الحالات لان ما بين اليد تعذر الصاقه فصار الراحة به اكثر اليد وهي الاصابع كما انها الاصل في الأخذ والمسح ولهذا يجب قطعها تمام الدية فاذا مسح الرأس بجميعها جاز وكذا اذا اكثرها وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض من الجملة الطرفي الا بحرف الباء كان نحو الشافعي واذ قد ظهر ان المراد بالتبعيض اعتبار اول ما اطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير مراد الحكم من الآية فاحتيج الى البيان فقد بينه النبي صلى الله عليه وسلم بمسح الرأس في حديث المغيرة وقد ان يقول القول باجمال الآية محال لانه مبني على ان يكون اصل اول وصوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس كذلك لانه لو لم يكن كذلك لما ظهر تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك غير جايز

ای کلمة وانما اصل فیها ای کلمة إن اصل فی الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنی الشرط لیس لها معنی
آخر سوی ذلک بخلاف سایر الفاظ الشرط وکلمة إن حروف فسمی الکل باسمها تغلیبا لها لاصالتها
وانما دخل علی ایم مصدر یومئ حظر ای محتمل الوجود والعدم الجائز والحرو وصفا اسا یبین
بکاین کما یحالة الجملة صفة لخطر حی بها للتاکید وانما دخل لیه لان المقصود من ذکرها
هو الحکم علی شیء او المنع منه وذلک لا یجری فی الممتنع والمحقق الوقوع فلا یقال ان جاء الغد
فکذا لانه ما یکون البتة عادة واذا قال ان لم اطلقک فانت طالق ثلاثا لم یطلق حتی یموت احدهما
لان هذا الشرط انما یتحقق بموت احدهما لانه ما لم یمت احدهما یکون توقع الطلاق محتملا
فاذا مات الزوج یتحقق الشرط فلا یصح اشهادها ان یریدان یدخل بها الان امرأة الفار انما ترث اذا
کانت فی العدة ولم یدخل بها فلها المیراث لوقوع الطلاق قبیل موته وکذا ان ماتت لان قبیل
موتها لو وجد وقت لا یسع فیه التکلم بالطلاق فتحقق الشرط واذا اضیف بحالة الکل تصح لان
والشرط علی السواء فیجازیه بها ای کلمة اذا یعنی تستعمل الشرط حتی یترتب علیه الجزاء ویعبر
عن الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسیلة الیه فسمی استعمال
الشرط باسمه ایتصدیه مرة کقوله الشاعره واذا تصبک خصاصة فتحمل معناه إن
تصبک لان دخول الفاء فی فتحمل وذا مختص بجزاء إن وقد لا یجازی بها اخری ای مرة اخری کقوله
آنساعه واذا تکن کریهة ادعی لها ... واذا یحاس الحیس یدعی جندب اذا امتلأت
واذا اجزی بها سقط الوقت عنها کما ناخر فی شرط فصارت بمعنی إن ما فاتی حینئذ و
واذا کون حدث تکاین الوقت والشرط فاذا استعمل فی احدهما لم یرد الآخر وارادهما معا
مذهب الکوفیین وعند نحاة البصرة هی ای اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل الشرط مجازا
من غیر سقوط الوقت عنها متی بل اذا وای احد هما لسقوط الآخر لان المجازاة لازمة فی متی
فی غیر موضع الاستفهام وفی اذا جازمة فمتی لم یسقط معنی الوقت عن متی مع لزوم
المجازاة ایاه فالوجه ان لا یسقط عن اذا فانها ای متی موضوعة للوقت لا یسقط عنها ذلک
ای عن متی معنی الوقت خلافا لمن وای قول نحاة البصرة قولها ای قول الخلیل وسیبویه فان قلت
یلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز قلت لا منافاة بینهما فی هذه الصورة لان الوقت
یصلح للشرط وصدر هذا الجمع باعتبار المعانی فی صدر ما قیل فی شرح هذا المختصر لانه ضعیف
لان ارادة معنی الحقیقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء تلاقی المعنیان ازلا وتیمکن

اذا

متی

اذا ما

اذ یقر

ان یقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جمیعا ضد هما فان قلت قوله وقد تستعمل
الشرط یدل علی انه لیس بموضوع بازاء الکل قلت لا یدل لان اذا استعمل للشرط
یکون مستعملا فی بعض ما وضع له فیکون حقیقة فاصرح عند البعض ولم یعرض المصنف
لا اختلاف فیه والاولی منه ان یقال انی لم استعمل الا فی معنی الظرف لکن تضمنت معنی
الشرط باعتبار افادة الکلام بتقیید حصول مضمون جملة تمنزلة المبتدا المتضمن معنی الشرط
وانما یلزم من ذلک استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له وما یرد علی ما ذکرنا قولهم فی قال لامراته
انت طالق اذا شئت یستدیر یتقید بالمجلس الا تفاق کما لو قال متی شئت فلو کان الشرط بطلت
المشیئة اذا قامت عن المجلس کما فی کلمة ان حتی اذا قال لامراته هذا تدریم علی الاختلاف
المذکور فی اذا اذا لم اطلقک فانت طالق لا یقع الطلاق عندی ای عند المصنف حینئذ ما لم یمت احدهما
کما فی قوله ان لم اطلقک وقد لا یقع کما فی معانا لقراءة عن کلمة مثل متی لم اطلقک لا اصا
الطلاق الی وقت خال عن التطلیق وکما سکت یوجد ذلک الوقت فتطلق والخلاف فیما اذا لم
یوجد شیئا اما اذا نوی الوقت او الشرط فهو علی ما نوی بالاتفاق واذا اماتل اذا لا اذا وضع
فلا یتحقق معنی المجازاة بالاتفاق الصحاة ومعنی ما وذه المنطقة لانها سلطة اذا علی الجزم وهو کب
عما اذا قال ان طلقتک لو دخلت الدار او اذا دخلت الدار فانت طالق لا یقع الطلاق ما لم یدخل
کان الواو بینهما فی ذکر کل واحد منهما یطابق احدی الجملتین الاخری فیجازی کل اداة
جزاء للاولی وکیف سئل عن الحال یعنی کیف موضوع للسوال عن الحال فاذا قلت کیف
زید معناه علی ای حال صحیح ام سقیم وقد یسلب عن کیف معنی الاستفهام فیبقی
والاعلی نفس الحال کما حکی قطرب عن بعض العرب انظر الی کیف یصنع ای الی حال صنعته
فان استقر السوال عن الحال جواب ان محذوف ای یجعل علی السوال والا ای ان لم
یستقر السوال عن الحال بطل لفظ کیف ولذلک ای لبطلانه قال ابو حنیفة فی قوله انت
طالق کیف شئت انه یقع لان الطلاق لا کیفیة له فلا یتعلق لکیفیة تصدر الکلام
خرجا عن صفة لان صدر صاحبه تعلق الجزاء بالمشیئة وفی الطلاق یعنی اذا قال انت
طالق کیف شئت تقع واحدة قبل المشیئة ثم ان کانت غیر موطوءة فقد بانت لا الی عدة
ولا مشیئة لها لانه لما لغا تفویض الصفة الی مشیئتها تعذر التحاق بعد وقوع الاصل
وان کانت موطوءة فالحال باق بعد وجود الاصل فلها المشیئة فی الصفة وبقی الظهر

المکتبة

في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا او العدد الواقع اي المذكور مفوضا اليها بشرط
نية الزوج فان الفرقة بها يقع ما فوق اي ما زاد على الواحدة لا يدون احتياج الى نيتها بما نيتها فلانه
فوض النية اليها وما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعاونا ثبت انطباق
اصل الطلاق على الجميع فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان يستقل باثباتها
فوض اليها كما يحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشتغل بين البينونة
والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احدهما كما قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لان ارادة
به الاشتراك اللفظي فتحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اريد به الاشتراك المعنوي فهو غير
محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت انبتت لها وانيته اثبات اي وصفت ثبات في سبيل
الصموم قال صاحب النهاية نا قلا عن الفوائد الظهيرية بحثت انا فحر في جواب هذا
الاشكال فما وقع سبحي جوابا بنا فيا بجاب بينونة على ما ذكره الطحاوي او اكبر الدرجي
من ان نية الزوج ليست شرطا لها في ان يجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول الجميع فان قلت
لو الحقت نفسها ثنتين وقد اصل الزوج لا طلاق ثنتين وكان ينبغي ان تطلق لان الثنتين
حال مفوض اليها قلت المفوض اليها من جهة الزوج ما يملكه الزوج ايقاعه تقول له انت
طالق فانه لا يملك هذا اللفظ ارادة ثنتين لكذا المفوض اليها لا يقال على هذا
ينبغي ان لا تجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه
ليس بحجة قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فانه قال اما صار الثلاث حالا لقوله
انت طالق دون الثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فيهما اضافا
بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباري هو فوق العدد في الوحدة وقالا ما لا يقبل الاشارة اي
اي ما لا تتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله وصفه بمنزلة اصله
متعلق الاصل اي اصل الطلاق المشيئة بتعلقها اي بتعلق الوصف قال بعض الشراح
اظن ان هذا مبني على استماع قيام العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا
للعرض الثاني اي كلاهما حالان في الجسم وليس احدهما الذي يكون هو اصلا ومحلا للآخر
بكونه موجودا لا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لصدورهما عن الزوج اذ الطلاق والا
يوجبان الايان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر الى هنا كلامه
والسائل ان يقول انه من بعض الظن لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله

ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شيء حاصل بين الصبح والضحى يكون بين الجوهرين فكما انها وجد بين الايجاب
والقبول لكونها كالجوهرين على انه لو صح ذلك لارتفع الخلاف لان استماع قيام العرض
بالعرض ملتزم الخصمين قلت بل الخلاف مبني على عدم انفكاك اصل الوصف عن الاصل لان ما
لا يكون محسوسا لا يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فاستعار اتصال تعليق
الوصف تعليق الاصل والاصل الذي في عبارة المصنف ضمائرها لانها مستقرون على الحال الوصف مفوض
اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل ولو كان الكلام مجريا على حقيقته بان يراد بالحال في
الوصف اذا كان مثل الاصل وغير مفوض حتى يصح المعنى ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد
فوض مفوض والا لوجب ان يحمل على القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فان فسر الوصف على
بمنزلة التفسير وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه ستيا وبدعيا والاول
اظهر لانتفاء التخصيص وكما سلم العدد الواقع في باب الطلاق اما مذكورا كقوله انت طالق
واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقوله انت طالق تقدير انت طالق واحدة فاذا قال انت طالق
كم شئت لم يطلق ما لم يشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيئتها وهو عام لها ان تطلق
ما شاءت من العدد وشرط نية الزوج ويعتبر المجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس
وكم هذه استفهامية وكبرة لانها للتكثير وما ليس عواما يحتاج الى شرط لجاز وكانه قال
انت طالق على اي عدد شئت فوضح بالكاف المشار اليها في معناها وحينئذ سمي الكاف
المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم يشأ لانه لاتصال الطلاق
بالمكان فيلغو ذكره ويبقى المشيئة في الطلاق وتقف مشيئتها على المجلس فيقتصر عليه
فان قلت اذا لغا ذكر المكان يقع قوله انت طالق ان شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في
قوله انت طالق واذا شئت قلت الدار قلت لما تعذر العمل الظرفية جعلناها للجزاء ان امكن ان يشار كها
في الالهام وهو يصير بمنزلة قوله ان شئت والجزاء واجب من الالغاء مخلافا واذا وحتى يصح اذا
قال انت طالق واذا شئت او متى شئت لانه وقت حتى شيئتها اهل المجلس فان قلت لم لم
تجعل حيث مجازا عن اذا او متى حتى لا يتوقف على المجلس ويكون معنى الظرفية فيه مرجحا قلت
هذا انما يستقيم ان لو كان فيها معنى ظرفية المكان وقد بان مخلاف الظرفية فانها في الحقيقة
من صدره قلنا مخلاف الظرفية ليس بمرجح في الخارج فهما ان يوجد في ضمن ظرف المكان

الحال والوصف مترادفان

الحال

عن الاشتراك

قد يكون مجازا وهما في ضمن طلاق القرآن لان الفسل انما ترتب الى الحقيقة لانه مجاز عن اه الجمع
المذكور بعلامة الذكور هذا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث
المنفردات وذكر الجمع المذكور في جنب الجمع وهي لان الكلام فيه باعتبار الاستعمال حرف ذوب
بعض اصحابنا الشافعي الجمع المذكور الا اذا دل عليه الدليل لان كل علامة تختص بشيء
وصفات الكلام عند الاطلاق محمولة على حقيقته وارتناول الاناث لو كان الجمع من الحقيقة والمجاز
وانه لا يكون في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات فلهن تغليب الذكور على الاناث وانه خالص
في الذكر بعلامة الذكور من عادة اهل اللسان سبحانه نزول الايتان النساء شكونه الجديد سوالها
صلى الله عليه وسلم فقلن ما بالنا لا نذكر في القرآن فطلبن التخصيص بالذكر مع علمهن ان الحكم
في جميع الذكور واعتقادهن ان الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه الآية لتطييب قلوبهن
والجواب عن قولهم بان لفظ الجمع انما يصح حملنا المجاز به عن افراد الغالب ثم يطلق الجميع
على المجموع حقيقة عرفية وباي وجه يجعل المجاز بين الحقيقة والمجاز ما ذكر
الجمع بعلامة المايتيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال
المسلمون على باب حصن هذا بيوت وبنات انا الامان يتناول الفريقين واو قال المسلمون في باب
بنات لا يتناول الذكور من الاولاد واو قال طلقي نفسك وليس له سوى ابنات لا يثبت الامان من
واما الصحيح وهو في اللغة الظهور مستعملا لقصد صوحا الظهور وما رتفاعه على سائر الابنية وفي
الاصطلاح فاظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا ما فيتناول ما احتنبه عن الظاهر لان الظهور فيه
ليس بتام فيحتمل بعد الاحتمال قبيل لا بد فيه من قيد الاستعمال ليتميز به عن النقل والمشترك ولا حاجة
بالبيان والقرائن لا يكون الا مستعملا ولكن لا حاجة الى هذا القيد لان الكناية موضوعة للمستعمل
هذا التقسيم في بيان وجه الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المجموع فيه لظهور المراد منه
بكثرة الاستعمال وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قولك لاجنبية
الخطبة كنتما انت حتى انت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق
والنكاح صرح بانهما ويجوز ان يكون كل واحد منهما اما الحقيقة والمجاز اعتباريان لانهما
مجازان لغويان في ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وصاريان في
ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا وقد هذا ان المصنف ذكر
عقيب ذكر الحقيقة والمجاز حكمهما اي حكم الصريح تعالوا الحكم بمعنى الكلام اي بنفسها

الكلام الصريح وبيان مقام مصداق المراد منه يعني اما غاية وضوحه وظهوره بحيث كانه نفس معناه
الحاصل في الذهن وما يسبق فيه توسط اللفظ حتى يحتمل شيئا اخر حتى استغنى عن النية اي عن
ولا مطلق المتكلم اراده ذلك المعنى او لم يرد كقوله انت طالق واشرات فان المقصود حاصل بهذا
اولم ينو وكالطلاق والسراح حتى اذا اضافها الى المحل فجاء بوجه اضاف بعض صيغة انشاء
كقوله يا حرة وصيغة الاخبار كقولها انت حرة اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت حرة اما بعد طالق طلاق وانت طالق اما اولم ينو نصه او اراده في انت طالق فهو حقيقة القيد
صدق ديانة لا قضاء وفي الصيغتين امراة كنت انت طالق ثم قالت انوجها انوا على فقرا
لا تطلق انواء هنا مشكل لانه بناء في قوله حتى استغنى عن النية واما الكناية فهما
استترت المراد به اي الاستعمال لا لعدم الاشتهار بل في الكناية تغير علوم المراد ابتداء لعدم
تفهم اليه وبينه بخلاف المجاز فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض غير الصيغة حقيقة كان
او مجازا مثل الفاظ التصريح كما ياء المقارنة لنا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تميز بين اسم
واسم الاشتراك تفهم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد
شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية
فان المتكلم اذا اراد ان يصرح باسم زيد مثلا لا يكني عنه بهو او يكني عنه باني فالبين لا انها
كنايات قبل الاستعمال لا تكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تصير
معارف وهذا قبل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال
قلت حالة الاستعمال مستترا بها لانه يمكن استعماله لغير وبعد الاستعمال
لزيد وفيه تامل وحكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا
بالنية اي نية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم الا بدليل ذلك الاستتار
او بما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كما تقول وحرامة وبرية وبتة وبائن
بالكنايات جاز هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما
استتر المراد منه والمراد المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يتبع بها الرجعي والجواب ان الالفاظ
لفظ الكناية عليها مجازات معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الاظهار بها يتصل
به كلما بين فلا فانه قد يجيء انها بائنة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل
باعتبار ما هو المحل فاسعير لها لفظ الكناية حتى كانت قوانين فصار الطلاق البائن واقعا

بها فان قلت ليس انه لو قذف رجلا ان قال لرجل اخر هو كما قلت هذا الرجل متهم انه ليس بصريح قلت كما في التشبيه اوجب الحصر عندنا في محل قبله كما قال علي رضي الله عنه في حق اهل الردة دعاتهم كدعاة الحق ثم كذبهم فانه فاسد فكيف نسبته الى الفرية والجواب ان قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يريد به صدقت في قذفك بان زنا ولست زانيا صدقت فيما سمعت فلا تحكمت

قانه يحد

هذه الكلمة واما الاستدلال وهو ما يتقال الانسان من الاثر الى المؤثر كما لدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس والمراد هاهنا في عبارة تناسخ لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام الكتاب لكون الكلام الا قسما ورد منه ستة اقسام بدون صفة الاستدلال

الاستدلال بعبارة النص

ثم قيل لما تبرت الرؤيا ان اقترنت بها سمعيت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تقتضي المعنى الذي هو مسوق النص فيطلق على كل لفظ ظهر المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا او عاما صريحا او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة باعتبار الغالب فان الغالب فيما سوق له الكلام ان يكون ظاهرا فيه والمراد هاهنا لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحا على الظاهر وهو الذي اراده صدر الشريعة والمجتهد هو من اثبات الحكم بظاهر ما سيق الكلام له لغير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر الكلام الذي اعلم مما سبق الكلام له على شيء ظاهر حتى لا يحتاج الى ان يقال هو ما يفيد بنفسه وبين اشارة النص حيث ان مدار الامر في النص ظاهر من وجوه والاكتفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام دون اشارة النص شارة الى ان المراد بالنص ما قدمنا ذكره والا كان تعريفه بالكلام تعريفا للاعم وقد ذكر خير جان فان قلت المذكور وباقي لان المراد بالكلام اعم من متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام من الكتاب والسنة

في ح

ولا كون باعتبار قلت لي تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال لا بعبارة النص كما صرحوا به مع ان الكلام ليس مسوقا لها قلت الكلام وان لم يكن مسوقا لها لكن المسوق له يتوقف عليها والمراد من المسوق له هنا اعم من ان يكون مسوقا له بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه المسوق له وامّا

الاستدلال باشارة النص

الاستدلال باشارة النص هو العمل بما بينه نظمه اي تركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به اثبات الحكم بدلالة النص كما ثبت بعض في الظهر لغة اخره بدون الانضمام فانه لا يثبت لغة بل انما يثبت استطيب النص لو قفه عليه شرعا فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما

ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون باعتبار المعنى والسوق باعتبار اللفظ وكلا كان احدهما كافيا في التعريف الا انه جمع بينهما ترضا عن يرد الكشف خرج بقيدي الاستدلال بعبارة النص ليس نظامه من كل وجه ولبس هذا من اقسام التعريف بل ابتداء كالمعنى ظاهر من وجه دون وجه ثم ان كان المعنى غير مسوق له بحيث يتبادل ذهن كل يقال هذا اشارة ظاهرة فذكر بعض الشراح الى زيادة فكر بقوله هذه اشارة عامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النظم مسوقا له لم يكن ظاهرا من كل وجه بل فيه خفاء ولا بد لذلك من تامل كما اذا قصد النظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف العين من غير قصد فما يقابله هو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا كقوله تعالى وعلى المولود له اي على الذي ولد له وهو الاب وزنه فعول من ولد يلد طعاما او الادات وكسوتهن اي الامهات وهو صفة او اضافة مصدر كالذي قبله والمراد ان قدرا مضافة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر من دليل ما قبل الاية وما بعدها فانها في ذكر المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب المنكوحة الاجرة على الزوج صاح والا تستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك واجب بالنكاح سيق الكلام لاثبات النفقة اي ايجاب اصل النفقة او فضلها على الاب على التقديرين فهو الثابت بعبارة النص وقيل اي في ذكر الوالد دون الوالدة اشارة الى ان السبب الى الاداء لان الام لا اختصاص لها بالمال بعبارة ولا بصير الولد مخصوصا بها غير حيث الملك الرجاع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه حتى لو كان الاب فقيرا والام موسرة يجبر الولد على الاب شرعا والى ان الاب احرز للملك في مال الولد فيه انه ضد الحاجة بغير عوض والى ان الاب لا شارك في نفقتها احد كما يشارك احد في هذه النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم بظاهره اشار به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة مقدم على الثاني باعتبار القسم احق عند التعارض حتى الاشارة لان الاول منظوم مسوق له والثاني غير مسوق له فيكون ارجح لكونه مقصودا من الكلام شال التعارض

الاستدلال بعبارة النص

ا

قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فسماهن ناقصات دين مع قال عليه السلام
تعدد اجابهن في قضية شطر عمرها اي نصفه لان الصوم والصلوة سبب الكمال فنقصان
جزء منهن في غير ذلك اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله الشافعي وهو معارض بما روي
عن النبي عليه السلام انه قال اكثر الحيض ثلاثة ايام واكثر عشرة ايام وهو صحاح فيترجح على الاشارة
بالاشارة عموم الكتاب يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة
الكلام فيكون حاما قابلا للتخصيص وهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
منع الباحة على الابد جاز به وان كان الامر يستلزم ان يكون الولد والد والمولود له كالاب مختصا
بهما والثابت بدلالة النص ما ثبت بعين النظم لغة لتعلقه بعين التعبير من قوله بعين النص اي
الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي الحامل به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة من غير
استنباط لا البعض الذي يوجبه مأمور النظر فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الاول الذي ادى
اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه نوع من الضرب لغة لانه ايلام فاذا قيل اضربه فانا نعرف بصحة
ايصال الالم الذي يعني اليه الصورة الضرب كما نعرف بصحة ايصال الضرب بالسوط والعصا وهي
التأديب في محل صالح للانتفاع به حتى لا يستوفي للبدن بالايلام رضا حتى لو حلف لا
يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا تحنث ولو حلق شعرها او خنقها تحنث لوجود الايلام ٥
فان قلت لو ان الضرب بمعناه الحقيقي وهو المعنى الذي يكون جامعا بين الحقيقة والمجاز
ان الصلاة بصورة المجاز من الاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة لخلوه من قبيل العبارة
قلنا لا نسلم انه ليس بداخل تحت النظر بعين المعنى لغة بل هو من طريق التنبيه على الغرض المقصود
من حيث ان الحكم ثبت بعين في النص واسمه اصالة النص وبالاشارة من حيث ان المعنى فيه
من الخواص معينا وبدلالة الاقتضاء حكم يثبت ضرورة صدق المتكلم بالعبارة والاشارة وبدلالة لغة
والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقدا لاحتياجه تأكيد لغة كالذي يحلف
لا تأكل فيما اشتراه فلان والمستفاد من هذا المعنى انما هو في الاستخفاف والاذى وهو قد
تبين بالذي بدأ كما ان المعنى في هذه جملة حالية من الذي على ما مر في قوله تعالى الضرب هو الشتم ودون
الاجهاد لان المقصود من الضرب لا يطلق الوضع على الايلام وكذا لو حلف لا حنفه فلانا
فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حتى يحنث لحصول الايلام فلا يصح قول بعض
الشارحين اما قال المصنف في المقبل لحرمة الضرب الثابتة بعض النهي عن التأفيف العاصي

لغة وهو اجتهاد كان اولى ان يكون مثالا لما ذكرنا من ان الثابت بدلالة النص وان يكون ان
يقال ما قاله يوفي المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى مما قاله الاجتهاد ان لما قاله
بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لو كان قياسا وهو الاصل كالتأفيف
والضرب كالشتم والحدة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا لظهور المعنى الجامع لان العلة
الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل من عرف اللغة عرف بمعرفة
الضرب من جهة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق الصحابة على صحة
الاحتجاج به من غير نكير فان قيل القياس كما قالوا وقائل ان يقول الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الناظرين في اللغة انها الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في الواطئة وغير ذلك مما لا يحصى فاذا عرف كل
احد من غير افتقار الى الحكم لاجلها فالاصح انه ليس المعنى الموجب بعينه وانما هو من قبيل القياس
الا ان القياس لما لم يكن شبيها الا بالنص والنص اذا عرف دلالة يمكن ان يجاب عنه بانا
سلمنا ان وجوب الكفارة عليها لا يعرف كل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في
الجماع في الصوم عرف حتما قبل الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد الصوم وهذا المعنى
موجود في الاكل في الصوم والثابت بدلالة النص كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما اوجب الحكم
قطعا الا ان العبارة من الاشارة مقدمة على الدلالة لان فهم وجد النظر والمعنى اللغوي
وفي الدلالة تدبر ويحتاج الى المعنى اللغوي مقابل المعنيان وهو النظر في الاشارة سالما عن
المعارضة فرجحت منا لنص نصا ما قاله الشافعي ان وجوب الكفارة في القتل العمد لانها لما
وجبت في القتل الخطإ مع قيام العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذا الدلالة عارضها
اشارة قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة
في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام على ما سبق فاذا وجبت الكفارة كان جهنم بعض الجزاء
لا كله فيه الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفي القصاص
قلت القصاص جزاء الجرمين من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل عن جزاء فعله من كل وجه واما
سلمنا فالقصاص وجب بصيغة النص الوارد فيه وهذا اي كان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة
في كونه قطعيا مضافا الى النص صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص في الثابت
لان الثابت بالقياس ثابت بالرأي وهو شبيه بالحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة

ثابت لغتوا شبهة فيها اراد به القياس الذي تدرك علته بالرأي لان الحدود والكفارات
شرعت جزاء على الجنايات حاجة السيئات ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام ومعرفة
ما تحصل به الزواجر فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي واما اذا كانت الصلة
منصوصة يكون ذلك القياس حجة النص وهذا الذي ذكره ذهب اليه الثلاثة الفاضي
ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض
اصحابنا والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت من شيخي في الدين
الماتريدي وهو اعلى من رأيت كلمة رضيته تحقيقا الصدر بثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات
حينئذ لا تظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة اجماعهم على
ان على من زنى في حالة الاحصان الرجم وكيفما عرفوا ومن محصن زنى فوجب رجمه ومعلوم انه
انما رجم لانه زنى وهو محصن لان الاثم ما اوجبت الحكم بوجوبه بالدلالة فيه نظر لان الحكم
في هذا عين ثابت بعبارة نص آخر وهو ما رويه البخاري في صحيحه عن عمر رضي الله عنه انه
عليه السلام قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكليف
واما اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على
امرأته وهو صائم فاوجب النبي عليه السلام الكفارة وقد ذلك لانه كان اعرابيا بدوي فخاطبه على صوم
الحديث معروف صحيح وهو اذا افسد صومه بالاكل والشرب لانه كان في الصلاة وهي الافساد
فان قلت لا نسلم ان الكفارة تتعلق بالافساد لانه حاصل بالافطار بالحيض والكفارة فيه
قلت تعلقت بالافساد على وجه الكمال وليس في الافساد بالحيض كمال لانه عذر فهذا رد قول
الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب لانهما شرعت في الوقاع خلافا للقياس لان الوقاع الموجب
جاء الحديث بايجاب الكفارة فيه ثابتا بالكتابة والسنة واقتضى الانتهاء مع هذا ان وجبا فيه على سبيل التداخل
والحاصل ان الكفارة غير معقولة المعنى والقياس جار فيه دلنا لاقطع انه غير معقول المعنى لان الشارع
متى جنايته هذه الجناية الاعتاق تحقيقا لكف التوبة وجدها وان سلم انه غير معقول المعنى
ولكن لا نسلم انها بالقياس بل بالدلالة لما عرف واما اثبات بما يقتضيه دلالة النص لا
يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ في الدلالة لان الثابت
بدلالة النص ثابت بعين النص الشرعي فان معنى النص اذا ثبت علة لشيء احتمل ان يكون غير علة
وفي تخصيص ذلك بيانه ان الموجب بالجناية التأفيف في موضع النص هو الايذاء والشتم جعله

علة الحرمة وهي موجودة في هذا الوصف ولا حكم له لو لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو علة وغير علة وهذا
تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح مصداقا لما
شرط فلا شك انه يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو المنقول والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضي وهو المراد من الثابت صنفا فالاول اي حكم لاجل
النص في اثباته الا الشرط فقد دخل عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط لتعليل الثبوت الحكم بالنص
او تعليل اشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه النص لصحة ما ينبئ وله اي لاجل صحة معنى تناول النص
فصار هذا اي الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المقتول مكانا لثابت بالنص
اذا الحكميات بالمقتضى والمقتضى ثابت بالنص والثابت بالنص ثابت بذلك النص فان قلت
اذا حملت الثابت على الحكم الاصلي المقتضى كما حمل عليه بعض الشارحين صح قوله بشرط تقدم على الاضافة
والتنوين في قبله عوض عن المضاف اليه اي شرط تقدمه وضع هو به عائد الى ما وحمل ذلك وهذا
اشارة الى ان الثابت وقوله او الى تعليل اشتراط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة
للجملة الاولى ما كيف تتغير الكلام واما المقتضى فالشيء الذي لاجل النص اي لمرور حكم النص عليه
الاشتراط تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان المتغير الى الاضافة الاولية هو الحكم فان كان
الثابت باقتضاء النص هو المقتضى لم يكن من اقسام الحكمي لانه لو حملنا على تعريف الحكم لحصل
منه تعريف المقتضى وهو شرط يتقدم النص بخلاف العكس فاذكر اه قيد وعلامة مستغنية
اي علامة المقتضى ان يصير اي بالمقتضى المذكور بمعنى يصير مفيدا ووجيها للحكم كما يلي صدد
ظهور اي ظهور المقتضى بمعنى لا يستقيم ظاهر الكلام عن حاله واعرابه صدر النصح بل يبقى
كما كان قبله بحالة واحدة فانه اذا قدر مذكورا انقطع ما اضيف اليه المذكور صدره وانتقل الحي
الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال ما ضاف الى القرية فاذا صرح بالمذكور كان
السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب على الجر هذا مذهب المتأخرين لانه لما
رأى في بعض اخبار هذا النوع صدرا مثل قوله طلقني نفسك جعلوا ما يقبل العموم من باب المحذوف
وفرقوا بينهما بما ذكروا لانه لو كان هذا الفرق صحيحا لان الكلام قد يتغير بعد ظهور المقتضي
ويتقرر بعد اظهار المحذوف اما الاول فكقوله تعالى اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا
يصير اعتق عبدي مني والمعنى صيره لي واما الثاني فكقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اي ضرب فانشق الحجر فانفجرت والمنصوص عليه تقرر في الحال بعد تصريح المحذوف

هذا

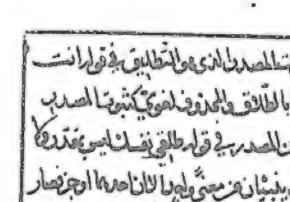
وليس بمقرر وافترق بعض الناس المقتضي شرحي كتبوه مستدركا المصدر الذي هو المطابق في قوله انت طالق فانه يقتضي طلقة واحدة رجعية ويصح وصفها بالطلاق المحذوف لغوي كتبوه مستدركا المصدر في قوله طالقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طالقي نفسك ايضا مقدر محذوف قبل وصفه اقيم فيه مضاف المطابق والكلام ينبئ بان عن معنى ليس الا ان احدهما اوجز من الاخر والمصدر هذا كما ترى انما يفيد تعميم الحكم وهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض الناس المقتضي والمقتضى بما ان المقتضي للحكم كما في قوله اعتق عبدك عني فانه يقتضي البيع والاعتاق والاعتاق انما يكون بالامر وفي باب الاقتضاء المأخوذ المراد هو المحذوف لا المذكور كما في باب الاستثناء الفرق وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في حد المقتضي حمل غير المنطوق لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثالهم المتفاوت الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضى جواز بيعه بالمحذوف اي وان مقتضى الملك ولم يذكر اي لم يذكر في امر التحرير بالملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى ما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع ضمنا عامل الاعتاق لانه جعل قرينة الشرط لصحته ولما كان شرطا تبعا لصحة المشروط اذا سرى ثبت البيع بشرط المقتضي لا بشرط نفسه اظهار التبعية كالعبد يبيع قنا بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقصودا بالتسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق وابتغى في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع هذا الكلام لكونه ليس باهل الاعتاق وبهذا قال ابو يوسف ومحمد قال لغيره اعتق عبدك عني بخمسة دراهم فاعتقه ان العتق يقع عن الامر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول وعند ابي حنيفة ومحمد لا فرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الاخر اقتضاء لان المقتضي قد يغير فاكد حقيقة حمل كالمذكور شرعا والمعدل ايضا قول اعتبره شرعا فايهما من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر واما القبض فعمل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتبارا بدليل الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل لا يجوز ان يطرأ لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم من كفارتي يصير مطعما المامور حتى جاز ويثبت الملك للآمر وان لم يقبض قلت القبض يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل

في باب الاقتضاء

منطوقا ص

كان ص

بالهبة م



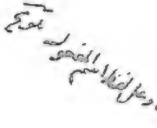
قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه اتلاف للمالية ولا يتصور القبض في التالف ومن شرط الاقتضاء ان لا يصرح بالثابت به بل يذكر المقتضي فسببه لانه لو صرح به بان قال للمأمور بعتك عبدك بالف واعتقته لم يجز عن الآمر لكان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه ص ومعنى قوله اعتق عبدك عني اعتق العبد الذي كان قنا لك ثم صار ملكي بالف عني وبه بين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق والثابت بالمقتضي كالثابت بالمنطوق ثم الثابت بالاقتضاء كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى المأمور وفي باب الاخذ فرق المراد هو المحذوف لا المذكور كما في باب الاستثناء الفرق وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في حد المقتضي حمل غير المنطوق لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف ومثالهم المتفاوت الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق عبدك عني بالف مقتضى جواز بيعه بالمحذوف اي وان مقتضى الملك ولم يذكر اي لم يذكر في امر التحرير بالملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى ما ثبت به وهو الملك حكم المقتضى فيثبت البيع ضمنا عامل الاعتاق لانه جعل قرينة الشرط لصحته ولما كان شرطا تبعا لصحة المشروط اذا سرى ثبت البيع بشرط المقتضي لا بشرط نفسه اظهار التبعية كالعبد يبيع قنا بنية الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقصودا بالتسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق وابتغى في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع هذا الكلام لكونه ليس باهل الاعتاق وبهذا قال ابو يوسف ومحمد قال لغيره اعتق عبدك عني بخمسة دراهم فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول وعند ابي حنيفة ومحمد لا فرق بين القبض والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر اقتضاء لان المقتضي قد يغير فاكد حقيقة حمل كالمذكور شرعا والمعدل ايضا قول اعتبره شرعا فايهما من جنسه فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر واما القبض فعمل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتبارا بدليل الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل لا يجوز ان يطرأ لاجله ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم من كفارتي يصير مطعما المامور حتى جاز ويثبت الملك للآمر وان لم يقبض قلت القبض يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل

عن نفسه ص

فلا ضرورة ص

المقتضى ليس ص

فان ص

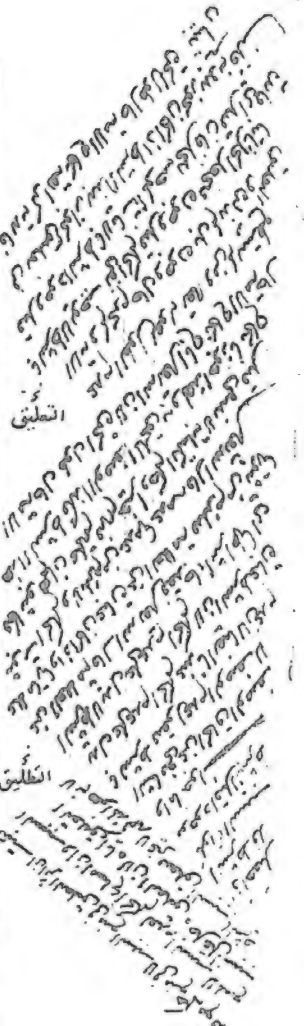


قلنا لانسلم انه بمنزلة التقرير كل وجه وانما كان بمنزلته في فقده على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول الصوم مثل الدين حتى اذا قال ان كلمت عبدي حرا فهو يوم طعاما دون طعام لا يصدق ديانة ولا قضاء هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي وعنده يصدق مخالفة لما ان اكل طعاما حيث يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت الصوم في ذكر الطعام نكرة اخرى وهي نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المحكوم الثابت بالدال على الماهية لا على الافراد فالصوم الافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فانه لا يأتي موضع النفي فيصح فيه تخصيصها بالنية اصل المرام ايراد مسئلة الاكل من قبيل المنصوص على قولنا من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا شائعا لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من الشرع الا ان يقال المنصوص هو الذي ثبت بتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكون ما بعد الحرف بينه وبين المذكور في المتقدم بالمذكور نسبة معقولا كما في قوله تعالى واسئل القرية وكذا اذا قال انت طالق واو ثلاثا او الثلاث لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي يقع ما نوى لي من الثلاث او الثنتين لان الطلاق دال على طلاق فيعمل نيته كما لو صرح به ولنا ان الصوم لما صح ايجاب الثلاث وبخ تقول نعم ان الطلاق يدل على المصدر لانه اسم له لانه دال على صدر قايم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه الا على صدر قايم بالوصوف وهنا وصفت المرأة بالطالقية مدلول عليه بالطلاق قايم بالاصل طالقا قايما بالزوج وهو معنى التطليق وانه امر شرعي ثبتت صفة ضرورة ان اضافة المرأة بالطلاق يقتضي شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ايقاع التطليق من قبل الزوج فلغا وللانه بحسب اللغة اما هي على مصدر مأخوذ لا على مصدر جامد حتى في الحال لكان ينبغي ان يكون لغوا لان العدد يتحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح ما تكلم به اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقتك وانت بائن حيث يصح نية الثلاث فيها لانها فاصلة احد ما يحتمل النحو بحسب ما هو كذلك نقيضا لا لعدد المنصوص المنتفي وانما صار فانذ طلقي نفسك مختصرا من قولي انت طالق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو

الثلاث مجازا لانه فرد اعتباري واذا لم يكن عاما على ما عرف من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس عام فان قلت لم لم تجز نية الثلاث في المنتفي بهذا الاعتبار لان الصوم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمنتفي ليس بلفظ وانما في قوله انت بائن تحت نية الثلاث لان البينونة تحتمل نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلاث نوى ما يحتمله لفظه فصح فصل التخصيص على الشيء باسمه الصلح والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهو الشافعي والاشعرية وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر التخصيص فايدة فيكون الحكم عنده واقعا مع نيتها وقالت المعتزلة والحنفية لا يصح لان المسكوت عنه محكوم المسكوت عنه مخالفا للمنطوق وله شرايط عند القايلين به منها ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق والا مساواة المنطوق في الحكم حتى اذا ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص دون في المنطوق ولا خروج المنطوق بخرج العادة نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه خرج مخرج العادة لان الضرب في حقوقهما اعظم من التأفيف ولا يكون للكشف والمدح والذم تعرض لذلك ولا يكون المنطوق لسؤال السائل حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فانه لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عليه السلام الماء من الماء فانه لا يدل على عدم وجوب الاغتسال في الاكسال لعدم الانزال ومعنى الاكسال ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وانما ذكرنا ان اصل اللسان لا يدل على الخصوص لانا نعلم ذلك عند ما لا يقضي فيه ولا يلزم الكفر في قول من قال محمد رسول الله لانه لا يلزم عند ان يخبر مخبر بان محمدا رسول الله والمقابل ان يقول رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مستفادة من الصحة بعينها لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداها او لا يكون فيه رد لقول عبد الله البلخي اصابنا فانه قال اذا كان المخصوص مقرونا بالعدد يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره اسقاطا للعدد والمخصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غيره المنصوص انما ثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك اسقاطا للعدد والمنصوص وهذا زاد المشايخ الصاق والمعتزلة القاصر والذي يدل على قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد

ولا يلزم من ان الله تعالى لم يزل مطلوبا من العبد ان يكون العبد في الازل طالبا من الله تعالى ان يخلق له العالم
اي في الاستمرار الحكم مع عدم ذكره
على الباقة الثانية في غيرها
بيان

وجد فيه صورة التعليق وله ولاية الشرط أي لكل الجوابات عن قياسه على خيار الشرط أن الشرط لم يدخل هناك على السبب بل يدخل على الحكم لان البيع لكونه من الانشاءات لا يحتمل التعليق بالخطر كان تعليق الملك بالخطر فاما لا بد اي يكون او لا كان القياس ان لا يجوز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس فظهر الخيار فيه في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانه امر من قبيل الاسقاطات يحتمل التعليق فجعلنا الشرط داخلا في السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق التمليك ان التعليق لا يصح في الوجود انما يعلق شيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وهاهنا التمليك موجود فلا يكون انشاء لابتداء وجوده بل يكون تعليقا من كان الى كان وهو فرق بين المالي والبدني باطلاق الاداء جايز في البدني والمالي جميعا ولزم خروجه بالاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان في حق الصيام الواجب عليه والاصل ان كل ما لا يتأدى الا بفعل المكلف نفسه فاستوفى تمام الانشاء واما ما يوجد الاداء فاما حق لله تعالى في جهة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف الزكوة وهي الى النفس لايتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا البدني الى المال كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا وقت وجود الشرط ولا يكون صادرا من الاهل ولا يتصل الا في محله وهو الملك لان معناه اي في تطليق الطلاق فيما اضافه الى الملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط تصرف من المتكلم ثم فيما فيه اختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق لانه جزاء التعليق ويجعل الشرط ما لم يوجد وصول التطليق الى المحل حتى لو مات احدهما بين الايجاب والقبول لا يتصل القبول بالايجاب فلا ينعقد سببا فان قلت لم لا يتصل القبول بالايجاب كان ينبغي ان يتوقف فاما ان توجب فاما ان لا توجب كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجئا لوصول حكم كلامه صحيحا حالا لا يكون سببا حتى لو طلق بشرط لا يوجد الى الوقت على وجوده لم يقع الطلاق ان شاء الله وقابل ان يقول لم يشكل تعليق الطلاق والعتاق الملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل فلا بد



ان يبين نسخا او عدم صحته واعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عندنا كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى في العدم الاصلي لا ان يحدث المشروط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ازدحام الشروط لا يكون حكما شرعيا او تحرم تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قبل المعلق بالشرط كالمنجز عنده وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق الف طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق والحكم في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح ان نجعله لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه نجعله يكون في كلامه صحيح شرعا غير انه يوجد الحكم عند وجود الشرط والمطلق وهو المكره موجود فاطلق حتى وقعت كونه محالا على المعتدة وان كانا في حادثة تعدينا وفي حادثة واحدة كما لو قال لها انت طالق ثلاثا على ما قلنا قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة عندنا السائمة كان الطلق ساكتا كالجهل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انها اما ان يرد في السبب والشرط او يرد في الحكم جميعا فحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعدد او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلاثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول وهو ورود احدهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو اتحاد الحكم والحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل ايضا وفي عكسه اتفق الحنفية انه لا حمل واتفق الشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال ولو كانا في حادثتين وتقصر على الاطلاق على ما ذكرت لان الامر كما قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها متعددة بالايمان لقوله تعالى فتحرير رقبة موصوفة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان فلا يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان وهذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زاده وهذا يجري في الشرط ويوجب الحمل فيه عند وجوده اي ان الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل المذكور في اصله وفي التعليل من الكفارات الثلاث فهو جنس واحد فحيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتوبة يلزم

سنى

بصفة م

شاة

واحد م

الحكم متعدد ام

وجه فيه صورة التعليق وإذا تأملت الشرط أولا لتجواب عن قياسه على خيار الشرط أن الشرط لم يدخل هناك على السبب بل يدخل على الحكم لان البيع لكونه من الابتداآت لا يحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدري أيكون أو لا وكان القياس لما لم يجز البيع بخيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لما خبرة لنا في المعاملات فعملنا الشرط واخلائه في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق بخطرنا الشرط واخلائه على السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القتل ان التعليق كما يصح في الموجود انما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لايقاع وجوده عند وجود الشرط وهاهنا التقديل وجوده فلا يكون التعليق ابتداء وجوده بل يكون تعلقا عن كان الى كان وفسر فرين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في البدني والمالي جميعا ولزم حتى وجب الاداء كما لو اداه اصاء في شهر رمضان في حق الصبا والوجب العبد مال انفصل وهذا لان الفرض يجتمع حتى فاستوفى تم الاستيفاء واداء وجوب الاداء فاما حق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وانما العبادة اسم لفعل يأتي العبد بخلافه هو في النفس لابتغاء مرضاة الله تعالى وفي هذا البدني المالي سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وما قبله انما طلق لا يوجد الا وكيفه وما لم يكن صادرا من الاهل ولا يتصل الا في محله وهو الملك ولا ملك له اي في تطليق الطلاق انما تعلق الملك الشرط حال بينه وبين المحل لان الشرط اخرف من المتكلم ثم فيما فيه احتباس المتكلم وهو التطليق دون وقوع الطلاق فانه يجري بعد التعليق ويحصل الشرط ما تعاس وصول التطليق الى المحل حتى فيرمضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لم لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يقع قبل ان تزوجت فان طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط مرجئا لوصول حكم كان ما صحيحا لما لان يكون سببا حتى لو طلق بشرط لا يرجى الوقوع فانه لغا فانت طالق ان شاء الله ولقائل ان يقول ينبغي ان يشكل تعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فأبوا ان يزوجوها الا ان يزيادة صداق فقال ان زوجتنها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسرا يقبل التأويل ولا بد

ان يبين نسخا او عدم صحته و اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم يبقى على العدم الاصلي لا ان يقام الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في اثر هذا القدر لا يكون مكاشرعيا وان تحرر تقديره بالقياس عندنا وتحرر ضده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعن هذا قبل المعلق بالشرط كالمنجز عنده وجوده وعنده بنعقد في الحال فان قلت اذا اطلق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق وان تحرر في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يقع لتبين لعدم اعتبار كلامه وما قلناه انه تبين يكون في كلامه صحيح شرعا فيرجع وجود المحل عند وجود الشرط والطلاق وهو ما لم يكن موصوفا على حدة كون قيمة يحمل على المتعدد وان كانا في حادثة بين وفي حادثة واحدة كما حمل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة كان المطلق سائما كالمعلق والمتعدد ناطق كالمفسر فكان المتعدد وفي آخر ما ان نبرهن في السبب والشرط او برهن في الحكم جميعا فحينئذ اما ان تتحد الحكومة والحادثة او يتعدد او تتحد الحكومة ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين وامتا الثلاثة الباقية تختلف فيها ففي القسم الاول وهو ما في غير الحكومة ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل عندنا ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية الخاص على امتناع الحمل والشافعي رحمه الله يوجب فان قلت على ما ذكرت من المذاهب ينبغي ان يكون في كلام المصنف تسامح لانه قال ولو كانا في حادثة تتبين فالكسر على اطلاقه على ما ذكرت من المذاهب قلت تمثيله يقوله مثل كفارة القتل فانها متعددة بالايمان لوجوبها اقرار مجردة موضعة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير متعددة بالايمان فانه يشير الى اتحاد الحكم لا فيما الايمان وضعا تعليل من قال بالحمل في الحادثة تتبين بالقياس زيادة وعنده يجري الشرط وهو جعل الشيء عند عدمه اي في الحكم عند عدم الوصف الذي هو معنى في كفارة القتل المذكور في اصله وفي تطبيق من الكفارات الثلاث جنس واحد حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتبرئ في الزجر

كما جعل تقييدا لايجاب المرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانها ظرف في كونهما
طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في اصل هذا الاسناد الى سؤال يرد على الشافعي وهو
ان الطعام اذا لم يثبت في كفارة القتل حملا للطعام على كفارة اليمين والكل جنس واحد
فاجاب بقوله لان المفاوت ثابت باسم الصدر وهو عشرة مساكين وهو المراد بالنص
باسم العدم لا يوجب الا وجوه اي وجوه والطعام عند وجوده عشرة مساكين ولا يوجب عدد
الطعام عند عدمه لان النص ورد باسم العدم ليس بقيد حتى لو زاد من انتفائه انتفاء الحكم
وكون وجوده يوجب الحكم لا تعرض للصدر عند الصدر واذا لم يثبت الصدر في محل المنصوص
لا يكون تعديته الى غيره لان تعدية الصدر مع حال حتى الطعام لا يبين ان طعام الظهار يستغني القدر
في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة وهذا يشير الى
انه لا يحمل في حادثتين طريقا الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان تكون التوسعة
مقصورة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة عندنا كونهما في حكمين لجواز
ان تكون التشديد مقصودا في حكم التسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله
لا يحمل المطلق يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل
بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين مرة فيه فصيام ثلاثة ايام وورد
فيه قرئ مقيدا وهو قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم
يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت التقييد بطل اطلاقه حملا على المقيد
وقراءة ابن مسعود رض مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب الله فان قلت كيف
قال المصنف متضادين والمتضادان امران وجوديان المتعاقبان على موضوع واحد
قلت اراد بالمتضادين المتقابلين بما يمتنع اجتماعهما كالخاص مع ارادة العام فان قلت
كيف قيل انه قراءة ابن مسعود رض وقد شرط في القرآن التواتر قلت نحمل انه كان ثابتا
انشاء الله تعالى في القلوب نسخا لتلاوته وابقاء حكمه سوى قبل ابن مسعود رض وفي سعد قرئت
الظهر وهو النتابع وقوله عليه السلام واحق كل حر وعبد وقوله عليه السلام التلاعن
او واحق كل حر وعبد مسلمين في السبب وامر احتمية في الاسباب اذ يجوز ان يكون الشيء
الواحد اسبابا متعددة كالملك فانه ثبت بالبيع والهبة وغيرهما فوجب الجمع بين
النصين والعمل كل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد اذى الى

الغاء المقيد فان حكمة فهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيما ان يكون
المقيد دليلا على الاستحباب وقيل ان يقول معنى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة
اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة المقيد اظهار كون التتابع مستحبا
ولا نسلم ان المقيد هو الشرط هذا جواب عن الشافعي رض في قوله التقييد الوصف بمنزلة
التعليق والشرط فيه مسلم حمل الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد
من اقامة الدليل على ان المقيد المتنازع فيه هو الشرط وان كان كذلك فاين سلمنا ان هذا
القيد هو الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل
النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول
للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود المشروط سواء كان داخلا او خارجا والشرط
على ما اصطلح المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه كما مر او ظاهر ان
الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه حتى ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء
الدخول يكون انتفاء الطلاق والا لزم اجتماع الوصفين يكون علة وهو باطل لان الشرط لان يوجد
الحكم يضاف الى العلة دون الشرط كما تاثير للعلة في عدم الحكم كيف الشرط وكان العدم
ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم محقق قبل الشرع فلا يكون
حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى غيره بتقصير عدم الحكم لعدم القيد على مورد النقر في مثل كفارة
القتل وان كان اي وان سلمنا انه يكون تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يتم الاستدلال
به على تقدير ان لو صحت الفائدة بين الاصل والفرع وليس كذلك اي كما فائدة بين المقيد والمطلق في
السبب في الحكم اما الاول فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر
وليس كذلك الظهار فان قال لا نسلم ان القتل الخطأ اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة
تجب بالقتل العمد واليمين الغموس عندك والقتل العمد اعظم منه والمائة في التفاوت
بينهما ثابتة بين القتل الخطأ واليمين المعقودة وقائل ان يقول لا نسلم ان القتل العمد
اعظم من الغموس وان سلم فلا نسلم ان مجرد التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطأ
واليمين المعقودة على الشر فقد ثبت ان القتل خير من الكبائر وعدتها القتل من غير فصل
يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على التتابع
مقتصرا عليهما وحكم اليمين المعقودة التخيير في الاشياء الثلاثة مع الفضل الى التصوم

التأثير عند البعض وحكم الظهار وجب التحرير والتصوم والاطعام مع وجود الفارق
يبطل القياس وأما قيد الاستامة هذا جاء بعد ما يرد نقضا على ما ذكر جملة قيد الاستامة
نافيا لوجب الزكوة في غير السائمة وحملنا المطلق وما قاله على ما قاله الشافعي في خمس من الابل
زكوة على المقيد وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة في قوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جملة نافيا أقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من
رجالكم لزوم وجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكون السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن
العوامل والحوامل وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة
صدقة اي زكوة أو جنبت يسخ الاطلاق اي اطلاق قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة في الامر
بالتمسك اي الوقف في امر الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى ياتها الذين امنوا ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا اي اطلبوا بيان الامر ولا تكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا على قوله او وجب نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم قان قلت انما ورد من النسخ ما هو د
المصطلح فان المتقدم متأخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد به غيره فليس بمحمود قلت
ان اردت انه غير معلوم فمسلم ولكن لا يضر وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علمانا
ذكر في فاطمة في كتبهم انه منسوخ فذلك انهم عرفوا تأخره او نقول المراد هنا نسخ
ما صار غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فإن المطلق والمقيد لما تعارضا
رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظر اي الجمع بين الكلامين بحرف او او
وجب اقتران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد مطلق وكر الخليفة
في غاية الفضل فلا يجب ان كان على الصحيح لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
تحققا للسادلة اي في الحكم لان الواو للعطف ووجهه الاشتراك ولانه يقتضي التسوية واعترض
اي قاس الجملة التامة بالجملة الناقصة بحيث انه قضية خليتا الدار فانت طالق وعبدي حر فانه يقال لمن
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقالوا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما
وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله
لان تعليل لتقدير اعتبره ولا يشكل ما قلنا بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار
فاذا تم المعطوف بنفسه لم يجب الشركة الا فيما يفتقر اليه بحر قوله لانه دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر وهذه جملة ولكن ناقصة لبقائها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال

ان عرضه تعليق العتق بالشرط وليذكر شرطا عارضا فصار ناقصا من حيث الترجمة بمثل قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر بخلاف ما لو قال لغير مدخول بها انت طالق وعبدي حر
في التطليق اذ لو كان غرضه الشركة لاقتضى قوله وعبدي حر فاذا انفرد بالخبر دل على ارادة
التعجيز والعتاق اذا خرج مخرج الجزاء وصفي العتاق اذا نقل في الشرع بسببه لا يخرج الا لسبب
منقول معهما وعبدي لزم اعتاقي فرجح وسمى الله صلى الله عليه وسلم انفسهما فسبحد او مخرج الجواب
كقوله من دعى الى الصلوة فقال ان قدمت فعبدي حر لم يرد عليه اي على قوله الجواب او لم
يستقل نفسه اي لم يجد منفردا احدهما معطوفا على مقدر تقديره الكلام او خرج العاتق مخرج
الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لاجنبي ليس علي الف فقال لي
صار كبعض الكلام وانما اي انكار الكلام على قدر الجواب لا يختص السبب ويصير مبتدأ
بكسر الدال اي مبتدئا كلاما آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغد
اليوم فعبدي حر فان العاتق لا يختص بسبب يتناول وغيره صفة اذا تقدمي في ذلك اليوم
في اي وقت كان بحث والجواب صدق بيانا لانه مع ان زيادة يحتمل الجواب ولا يصدق
قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا تلغى الزيادة وهو فرق لوجوب الصوم في الظهار كلامه
فساد لا يخفى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وفي كمف الجواب مختصا
بالسؤال وفيه رعاية دلالة الحال فلم يتحتم رعاية الزيادة قلت رعاية
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى لانها لبعض وهو مالك والشافعي في قول عندهم يفيد
بالغداء المدعو اليه كما اذا اراد الزيد لان الجواب ان حصل جوابا لا يطابق السؤال فلغا وقدر الخبر
صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الذبح بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته واعلم ان اطلاق
المصنف لفظ العام على الاقسام الاربعة مستدل لان نحو فجر ليس بعام لكونه نكرة في سياق
الاثبات وكذا نحو الجواد نعم الرجل زيد وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله فجر لو لم يسبقه فعل يسببه
لاحتمال انه شرب خمرا او قتل نفسا بغير حق وكذا قوله نعم الرجل يحتمل ان يكون مدحا لاحد الانواع الكلام
فهو وهو دلالة عليها بالاقتضاء كما هو مذهبه وحينئذ لا يصح تخصيص بعض الاسباب

والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العاقد والطلق لما كان
واحدا اطلق لفظ العاقد تغليبا على ان الطلق عاقد عند الحصر او اراد بالعاقد المعنى الذي
يشملهما وهو مجرد التعيين فجاز قيل الكلام المذكور الدفع كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
او الذكر كقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الاعموم له ولو كان اللفظ عاما
فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم
وعندنا اذا كان اللفظ دالا على العموم ويستدل به على المدح او الذم مالم تعتد
عند لالة على العموم اذ لا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكما
حقيقة الخاصة في حق كل واحد وهذا منقوض بنحو فلانة ونحو ان حقيقة الكلام هذا الان المضاف
الى جماعة يضاف الى كل واحد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ
من اموال الكل واجزاءهم اذا وجد شرطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال تعالى
جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لان اذانا جماعة حقيقة اذا
قال لامرأتيه انتما واحدة او اثنتان ما نقطا لقا بان وقعت كل واحدة منهما واحدة او اطلقتا ولا شرط
ولاقة كل واحدة منهما واحدة بين وعندزفر لا يطلقان حتى تقع بكل واحدة منهما واحدة بين
وقيل الامر الذي يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجوده
ذلك الشيء والوجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون النهي بالشيء نهيا عن الاضداد
لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كان الامر نهيا عن ضده من غير دلالة حكم وجود المامور به
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الانتهاء عن
الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان لها اضداد لا يكون امرا الا الاضداد
لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد ثبت
في الجمل كما في احد انواع الكفارات وقال بعض الشافعية الحكم في ضده وعندنا
الامر الذي يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنته واجبه
اي مكروهة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في الوصفين حمل غير المنطوق منطوقا
لصحة المنطوق فانه لا توقف لصحة المنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراج معنى النهي
في الضد وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة

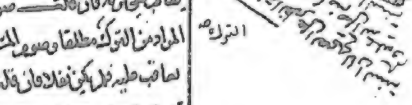
فثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام
يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه
المصنف بقوله فان فائدة ضد الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده ان اشتغل
الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الامر من حيث يفوت التراخي
المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال
بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها اي يحرم الامر بالقيام الى الركعة الثانية
ليس منهيا عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت
به المامور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المامور به يكون القعود حراما فعلى هذا لخصاص يجب ان يكون القعود حراما مطلقا سواء
اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فيندفع قول صاحب الميزان لان ترك الصلوة مفوت
للمامور به فيكون حراما فاذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فصل
القعود الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار اخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وقعد صلوة
اخرى تفصل هذه الصلوة مكروهة والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فصل هذه الصلوة
اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يجب ضده
بالاتفاق كالصلوة في اخر الوقت والموسع لا يجب ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها
لكن التحريم في المضيق ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان الامر
كما لم يكن موضوعا لامر لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف المفوت لانه لكونه محالفا للشرع
حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا يتبين الفرق بين قول الخصاص ومختار فخر الاسلام فانه
يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة والخصاص
يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك وانما الامر المطلق فما كان على الفور عند
الخصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به كما مر وعندنا لما
كان على التراخي لم يجعل كذلك والضد اي كان الذي يقتضي بسنيته الضد قلنا ان المحرم
لما هو من لبس المخيط لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل الحديث
كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط

المكتبة

فيثبت مشيته لبسها لانها اوفى بما تقع به الكفاية عن لبس الخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا بالبيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون تركها او فعلها مرويا عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان يفعله بلا ترك كالسنة المؤكدة بطريق الى كونه مندوبا للمتبع منه وفعلا للمطلوب وبهذا اي الان الامر بالشيء لوجوب كراهة تركه اذا لم يكن معقولا للتحريم قال ابو يوسف من سجد على مكان نجس ولم تفسد صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد سنة السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قولهم انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا وجه له فاذا لم يامر به فاذا اعاد على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها عندهما لانه تشاغل وقالا التشاغل يسقط النجس بمنزلة الحامل اي النجس لانه اذا سجد على النجس صار كان صفته صفة لوجهه فكون بمنزلة الحامل والمطهر اي حمل النجاسة فوض تاثيم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر تصير صلوته معدومة الوجود حكما في التصور اي حكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في التصور بالصوم يفوت بالاكل في جزء من قشر وكذلك الكف عن حمل النجاسة تصير تائبا بالسجود على مكان نجس فتفسد صلوته **فصل** المشروع اعلم ان المشروع ما جعله الشرع بعينه لعباده اي طريقة يسلكونها اعم من ان يكون بالحث بدل الاكل او بالرفع خبر مبتدا محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات المراد به ما يثبت ابتداء باثبات الشارع حقا له غير متعلق بالغير عن هذا بيان لاصالته انه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات وقد اعلم ان الاحكام على نوعين منه نصب الشرع بالصلاة وغيرها المصنف وقدم الاصوليين من ترجيحا منحصرة فيها وقالوا الصنعة ما اوقع العباد باجتناب الله تعالى كالصلاة والصوم وسمي المكلف فعله لعذر مع قيام السبب المحرم خرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير خروجها في الرخصة وفي اي العزيمة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا تخلو من ان كفر جاحده او لا والاول هو الفرض والثاني لا يجاوز من ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركها المذمة او لا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذه الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في

الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر وظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل وفريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي وهو ما معنى ثبوته والجملتان معترضتان لما هذا التعريف ليس عاما لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه كقوله تعالى فكلوا منه وعلم ان علمتم فيهن خيرا فاذا اضيفا لصلوة فانتشروا في الارض واذا احللتم فاصطادوا والاختيار في تعريفه ان الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق اسم الكفر تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والحج والصوم وحكمها اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس تفسيرا لقوله علما او لان يحصل التصديق بنفس العلم عملا بالبدنا اي يجب عليه بالبدن حتى يكفر بسكوت الكاف اي ينسب الى الكفر من الكفران اذا دعاه كافر اجاحد ويفسق تاركه بلا عذر احتراز عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه الاستخفاف بالشرائع حينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرائع كفر واجب وقد ثبت بدليل فيه شبهة كقراءة الظهر والاضحية والعيدين الفاسخة فان ظنيتها ثبت خبر الواحد وحكم اللزوم عملا اي يجب اقامته كاقامة الفرض عملا على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يريها العلم بها والجهال ما منا وكما قالا نعم اذا ترك لبعض اذا تركه لبعض اجتهاده البته بان قال هذا المخبر به ضعيف او منسوخ او مخالف للكتاب لا يفسق تاركه لان التاويل من سبيع السلف والخلف لم يزل من ذلك قديما وحديثا بلا استخفاف وتاويل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا مستخفا ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد يثبت بالمشهور فما الكتاب المانع فاوجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب فان عامة الواجبات ثبت به وجعل الشافعي الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا به راجعا معلوما او مجهولا وقد ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقيوده الاربعة عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب اعلم المصنف هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها

وصرفه وحكمها ان طالب الحق باقامتها من غير اقتراض وكوجوبه الان السنة هذا استثناء منقطع يحيى لكن من قوله وحكمها ان نظالب الحق وصفي لكن لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة رضي الله عنهم لانهم اعلام في الدين وطرقهم تكون طريقة مسلوكة في الدين وقد قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال الشافعي طلبها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المتبوع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكره من الحديث لا يدل فيما لانا لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد وكلامنا في لفظ السنة مطلقا ثم صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذ صاحب تكميل الدين وقاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب او سبي جزاء الاساءة اساءة لقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امرناهم بها وازايا قاتلناهم بالسلاح لان تركها هو اعلام الدين استخفافا بالدين ونفيا لاداء الركن الثاني في السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي شرعها وتاركها لا يستوجب اساءة وكراهية كسنن النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وصومه وقعوده في الركوع والسجود ونحوها وقيل ما واظب النبي عليه فعلا من غير ايجاب وما يعاقب على تركه وهذا هو الكلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف في النظر اولا ثم يذكر حكمه وانت ترى انه عرف بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المسنونة لنا لا طلبنا والقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وسبيلها الاحياء وكان حق علينا فعلنا بها على تركها كما مر قال وحكمها ان يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وما نقل عن بعض انه يعاقب على تركه فانه لا يعتد به كما قال صاحب التقرير لانه لا يلتفت من اتى بالسنن الى العقاب فنفي الالتفات والتفاوت على الركعتين للمسافر يدل عليه اي لاجل انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكما انه نفل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك مطلقا وصوم المسافر ليس كذلك لانه لو اداه عدة من ايام اخر وافترضه لعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الاداء الثلاث في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان احد الركنين النفل صادق عليه قلت لانا نمنع انها قبل التحقق تقع فرضا على ما نقل والكنها تنقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله تعالى فاقرءوا كما تقدم الثالثة فرضا بعد الشروع وقال السائحاني شارح النقل في هذا الوصف وهو معرف الواجب

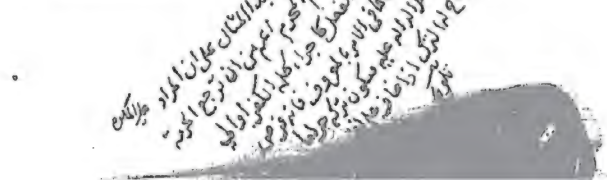


ماده
السنة سنتان
سنة النبي صلى الله عليه وسلم وسنة الصحابة رضي الله عنهم

ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع وحل الترك لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا النفل لا مسقطا للواجب وانما ادى ما وجب عليه وحفظ عن الابطال لان ابطال صار حقا لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا عليه وكما سبيل البر اي الحفظ عن الابطال لزم الباقي فوجب اتمامه عليه ضرورة صيانة حق الغير ولان المؤدي لو نظر اليه يلزم الباقي فما نظر الى غير المؤدي لا يلزم انه نفل كما قال الشافعي فرجح المؤدي بانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدي عبادة فلا حاجة الى اتمام الباقي لان لم يكن عبادة فلا حاجة وجب لكونه حقا لله تعالى وسلمنا اليه قلت انه عبادة لما اقتضى ما يلزم بترك الشيء من مناقضه وانما الزم الباقي لكونه شرطا لبقاء عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وهو ابطاله بالزام الباقي لان المؤدي فعل من الصلوة على انه يضم اليه غيره صلاة فيكون عبادة موهذا الوجه وان كان باعتبار انه جزء فلا يتحرى لاحكامه بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلق بما قبله وما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء مقدورا عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقاء عبادة فان قلت الامتناع من اداء الباقي لا يكون ابطالا الا ان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض فكما وجد انقضى فلا تتصور فيه التغيير بعد الاصل وانما يكون اذا امتنع فانه عند وصف العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كما في صلى الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له اقامة الجمعة وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يستقر قلت الامتناع ضابط لانه لما اتى بما يناقض العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤدى عن وقتي عنه لانه ابطله بوجه احسن منه كما دل السعي ابتغي احسن منه والاعمال المتقدمة اصلي لما حكم الجواز ولهذا تبطلها الردة بالاجماع وهو اي الشروع في النفل كالنذر سببي كونه موجبا لمعنى في غيره او الجزء الموجب منزلة المنذور من حيث ان كلا يجب منهما صار لله تعالى اما الوقتي فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار لله تعالى بسببه اضافة ايجاب وهو لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تعالى ابتداء لان ما صار له فعلا صار موجبا مسببا الى صاحب الحق وما صار له ابتداء لم يصر موجبا بعد لان ايجابه بمنزلة الوعد وهو يجب لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة لله تعالى بقاء وهي بقاء الفعل الذي هو اقوى في الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى استوى الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه فوجب حصانة وهي ابتداء الوقع عرفانا بالاستقراء

ستة الأمة

أو بقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون طريقة الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون
لصفة الأولوية في اسم الرخصة او كما قصر على الجزئية بالقصر وقد مر ان من الحقيقة احدها
احق من الآخر بجهة ان يكون ما هو احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة
اقوى من الآخر كذا قاله شارح ٥ والمقابل ان يقال كون الشيء حقيقة في معنى ان يقبل
التمكيك حتى يكون قوي والاولى ان يجعل من حق الكفر اذا فعل كذا اي انه خليق به
يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما بسبب الاخر والتسمية توصف المناسبة وانما كان
السبب لان الرخصة مقابلها العزيمة وانما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة اضعف ومعنى من
المجاز احدهما انهم من الآخر اي امكن في كونه مجازا فان قلت التقسيم اما تقسيم الكلي
الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان التقسيم ليس من القسم الثاني وكما من القسم الاول
ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك لانها صادقة
على القسمين الاخيرين قلت المقسم قد يطلق عليه اسم الرخصة وان اخص نوعي الحقيقة فهما
استويا كان المناسب ان يعبر فيه او لا يقسم وكون حقها في تعريف واحد كفى لانها بين حقيقة
والمراد من الاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام
الحرم اي السبب المحرم احتراز عن مثل الصيام في الظهار وعند فقد الرقبة فانه استيجب لعذر
وهو فقد الرقبة ولكن لا يسع تركه وكذا في الرخصة من القسم الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة
فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير
مباحة مع ورود المؤاخذة عليها ولما كانت الحرمة مع سببها قائمتين في هذا القسم كانت
الرخصة اكمل كما ذكره اي مثل ما ذكر من حق الكفر بما يخافه على نفسه وعلى عضو منه على اجراء كلمة الكفر
فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان رخصته في نفسه يفوت عند الاستيلاء
صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام على ما يفوت
حق الله معنى لان الوكن الاصلي وهو التصديق قائم وقد ظهر في زمان يعني اذا اكره الصائم
على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر
يفوت حق الله صورة لا معنى لانه يتأتى بدله وهو القضاء وكذا لو رخصة في الفطر بمخمصة
حقه وتلاف مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير فله ذلك لان رخصة في نفسه
وحق الغير لا يفوت معنى بالضمان وقد ذكر انه يتأتى في نفس الامر بالمعروف وترك عطف



على المكره وقوله الامر مفعول المترك يعني اذا خاف الناهي على نفسه ترك النهي عن المنكر وفي
والنهي عن المنكر لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى والمترك يفوت حق الله صورة لا معنى
لان اعتقاد حرمة الزنا باق وجنايته قبيل الاحرام اي وكجناية المكره المحرم على احرامه ٥
وتناول المضطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر ان اصابته مخمصة حيث يرخص له
تناول طعام الغير بالضمان لما مر ان رخصة فانيت صورة ومعنى اذ لم يتناول وحق الغير فانيت
صورة وحكما اي حكم هذا النوع من الرخصة اذ الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء الحرمة والحرمة
جميعا حتى لو صبر حتى مات او تحمل حتى اكره به واستنع عنها لم الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا
ثوابا لشهداء الكونه باذلا نفسه لاقامة حق الله تعالى ٥ وكصبر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير
لو اتى عن طاعة المكره وقتل كان مأجورا ان شاء الله انما استثنى لانه لم يجد فيها نصا بل قاله
بالقياس على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاتلاف هاهنا
لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول فيها حتما لزم هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه
اعزاز الدين لاحالة فالحق ان الاستثناء لكونها ثابتة لا لكونها بسبب كالاكراه من كل وجه لان ذلك
ليس بالدين في القياس كما سيجيء والثاني اي النوع الثاني من انواع الرخصة ما استبيح مع قيام
السبب اي السبب المحرم اوجب الحكم لكن الحكم اي حرمة اي عن السبب اي فعل الانسان فعل الله تعالى من حيث
ان السبب قائم كان الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم
دون الاول كما مر فوجه حصر الاقسام الاربعة ان الرخصة اما ان لا تكون مشروعة بل تكون
الشهر فليصمه وحكمه وجوب اداء الصوم تراخى الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا
النوع اي الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو قوة الشهر حتى كان الصوم فيه
افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي وقوة وفي الرخصة بالجزء ليدل بان على اولوية
الاخذ بالعزيمة اي في معنى اليسر من حيث انه اجمع لتمكنه في الفطر لان الفطر ولو كان فيه راحة
لكن فيه معنى العسر وهو ان يتفرد بالقضاء في القضاء وبأكل سائر الناس وقد العزيمة لوقوع
معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر ولو كان عسيرا لكون السفر قطعة من النار ولكن فيه
يسر من حيث انه كسائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما
ترجح جانب اداء الصوم لكونه حقا لله تعالى والمسترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاتيان
الاداء اصعب الصورتين استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اصعبت الصورتان كان الفطر اولى

في قوله كالمكره ص

من ص

هو ص

قوله لان الفطر الى قوله في القياس
في بعض النسخ كذا قوله في القياس
صار قوله الاتي
كما سيجي وفي بعض

المكتبة

حروف العلل لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه البعرة تدل على البعير والاثر المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما دلا على الصانع العالم الخبير والصلوة عبادة متعلقة بالقراءة والوقت يعني سبب وجوب الصلوة باسجا الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف الصلوة اليه ويقال صلوة الظهر ونحو هاوان الزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو النصاب للغني الناجي الزائد على قدر الحاجة والصوم يعني وجوب الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكريره بتكريره الاان الله تعالى لما اخرج السائل عن علية الصوم بقوله تعالى الآن باشروهن وكلوا واشربوا فتى الايام محلا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يحيى فيه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجازا لانه شرط والحج يعني سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض الخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من النزع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا اضافه اليه يقال عشر الارض وعشور الوجوه بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب خراج الارض النامية بالعلم التقديري في الفكن من الزراعة وعدم ورودها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال لطهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعيته المعاملات تعالى البقاء المقدور اي سبب بها توقف بقاء العالم المقدر بتقدير الله تعالى الى يوم القيامة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل والتوالد وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود قيل هذا عطف البيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال انه من قبيل قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات اذ لا تلقى الا من الله تعالى والعقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات اسباب العقوبات والكفارات اليه من قبيل اضافة الشيء الى سببه لان الصوم سبب الكفارة اي سبب وجوبها والصوم سبب لصلاة التراويح اي سبب وجوبها والاحصان اي سبب الرجم والحصن سبب حد القذف والسرقة اي سبب قطع اليد في السرقة والحظر اي سبب الحظر والاباحة اي سبب الاباحة محظور ومباح آخر ما ذكر من الكفارات اشارة الى ان بين العبادة والعقوبة اتحادا من وجه معنى العبادة فلانها تؤدي بالقصد ويشترط نيتها وفرض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لما وجبت اولا على الكافر بارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها

دايرا بين الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث انه فعل مباح واصابة رمي الصيد في هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان انه مباح من حيث انه للاداء او محلوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وجادا ثابتا كما يقال كسب فلان لان الاضافة للتمييز وهو يحصل بالاضافة باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة ولا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط يكون مجازا لصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون منهم فيحتاجون الى اسباب وجوب العبادة نحو الله تعالى علينا شكرا لها فالايمان يجب شكرا لنعمة الوجود في المطعوم والعقل والصحة وجهة شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البنية

باب بيان اقسام السنة

لما فرغ من بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تاليه وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريق الصحابة وهي الله عنهم والحديث اخص مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الا اقسام التي سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله واما الثابت بالاقتضاء التقرير ثابت بالسنة وهذا الباب لبيان ما تحتمل السنة صار جوابا عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلما ذكرت السنة في باب على حدة فاجاب بان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اي ما تختص بالسنن وما عقد الباب لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه اقوام لا يحصى عددهم كما يتواتر قولنا ظهر على الكذب وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير محصور شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط

فان اهل الجماع لو اخبروا واقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وهذا الحد
في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجباص لان المشهور عنده
من المتواتر فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في
الطرفين والوسط مستوين في الكثرة وهنا شرط آخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا عنه
مستندا الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط بعضهم العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب وعدد القامة
ليس بشرط لان اهل قسطنطينة لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا
اعلم ان المستند عرفا المتواتر بما هو شرط في الخبر فهو واسع واصله انما هي بذلك كان
غرضه تحقق وهذا القدر كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
العلم بصدقه قوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم لقرائن الاحوال عن الخبر كشق الجيوب
والنفخ بحضور الميت فان قلت ان العدد لا يفيد لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح
اثبات الاقسام الواجبة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما تخصه السنن الحديث
بطريق ذكر الكل وارادة البعض اي كقتال القرآن والقاطوات الخمس وما قاله بعض الشارح
لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر كالقرآن لا لقلته فضعيف لان اصناف القرآن
بالمتواتر بواسطة تواتر ظله فانه يوجب علما اليقين كما سيأتي كما يوجب الجحد قال قوم من
المحققة انه يوجب علما طمأنينة يعني علما يوجب ترجح جانب الصدق وتطمين النفس لقاعدة
ولكن لا ينفي توهم الكذب وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت الا بالتواتر
حينئذ لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر علما ضروريا قال فخر الدين الرازي في هذه
المسألة اعتراضات واجوبة بتدقيقات ومن اتيقن كل ما قيل ان علمنا بوجود مكة وحج
صلى الله عليه وسلم اظهر من علمنا بصحة تلك الاستدلالات والتمسك بالدليل الخفي مع وجود
الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم ضروري في المشاهدات كالمشاهدات في الضروريات
باطلاقه اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى صفته كما ضاوا شاذ فان في اصطلح
الاصوليين شبهة صورة اي مرضى الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الصدر اي في القرن الاول وفي القرون الصحابة
ثم انتشر حتى بلغه قوم لا تتوهم تواطؤهم على الكذب وهو اي ذلك القوم القرن الثاني

ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاشهار يكون في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم
فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علما طمأنينة
واندون المتواتر فوق الواحد حتى جاز بشاهدين على كتاب الله وقال الجباص وجماعة
من اصحابنا انه يفيد علما اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع ما لهم
وتسلمه في الدين كانوا كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر كما سيجيء
وروايته عن العدد بدأ او انتهاء اثناء كما سيجيء بمنزلة المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان بواسطة
كخبر الواحد بخلاف المشهور لان كثرة بمنزلة خطابه جماعة الصحابة في الابتداء والانتهاء فيشبه التواتر
ومعنى قولنا الصدر فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما الخبر فلان الامة ما تلقته بالقبول
كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا ما لم يبلغ حد الشهرة فيه اي في خبر الواحد
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر واما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعدهما كان حكمه
حكمهما فرق وقال بعضهم الاثنين فما فوق الواحد لما روى ابن ماجه عن ابن عباس رضي الله عنهما
ذي اليدين وحده حتى سأل عليه السلام اكما يقول ذو اليدين فقال نعم رواه ابن عبد البر فقوله اي ذي اليدين
فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما احتج به الباوي وجزم من الصحابة كان ابي
بالتذكير الشيء عليه السلام وظن النبي عليه السلام انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل
وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم اعلم انه يجب الحذر عند اخبارهم وجب على كل طائفة
خرجت من كل فرقة الانذار وهو الاخبار المحوق عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة
والطائفة هي اما واحد او اثنان فحذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين وما ذا يوجب عملنا
وجب مطلقا اولا قابل بالفصل والسنة وهي ما روي انه صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريرة
في الصدقة حيث قال انها هدية ولها صدقة وجبت عليها ومعاذ الهالين وهجيمة الكلبي
الى قيس بكتابه يدعوهم الى الاسلام ويأمرهم ولم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بينا فان قلت
هذا الذي رويته في تثبيت قبول خبر الواحد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج
به على خصمك قلت لهم ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في تثبيت
قبول خبر الواحد والاحتجاج وان ان الصحابة عملوا بالآحاد وجاز اخذ منها ما الصحيح انه كان يجيء
الله من الانصار فيقول عليه السلام الا بعثة من قريش فيقبلون من غير انكار فعلى هذا جرت سنة الخلفاء

راجحا على قول بعض الحنفية الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمنقول
وهو ان المتواتر لو وجد في كل حادثة يخالفه خبر الواحد لتطرق الاحكام وقيل العمل الا
عن حمل وهو مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم
لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا العمل الخ على وجه الاستئناف الاولى وهو العمل بنفي
المنفور وهو العمل او بثبوت المنفور وهذا تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لما ثبت المنفور وان
العمل باجماع الصحابة ثبت الاثر والعلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم وهو الجواب
عن الاية لانسلم ان المراد منها المنع من اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما وراء الطريق
منه العمل اليقين من اصول الدين وفروعه والواجب في هذا ونحوه الاعتقاد والمعتقد في الاصطلاح
كالخلفاء الراشدين والصحابة لانه جمع عتيد وهو الحاضر من عتد الشيء عتدا وعتيدا وفي زيد
زيدل او جمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد فعلم عبد الله بن عباس وعبد الله
ابن عمر وزيد بن ثابت وابي بكرة بن كعب ومعاذ بن جبل كابي موسى الاشعري وغيرهم
من اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس جملة كما قال مالك فانه قال القياس مقدم
على خبر الواحد لما روي ان قضاء بن اسمع ابا هريرة رضي الله عنه يروي من جر جدار فليس له
قال ايدخل انا اوضع من جر جدارك بالبينة واما ان الخبر تعرى اصله لانه قول الرسول
وانما الشبهة في طريقه وان النقل وهذا الحديث تعارض الشبهة كان جمع وسطا والقياس
محتمل باصله ووصفه لكن وصف جمعا لان يكون علة فكان الاخذ بها ليس في اصله شبهة
اولى وقد روي ان عمر رد ابا موسى في الجنين حديث الغرة في الجنين فقال صاحب
التقاطع الشافعي حكي عن الكرخي خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل غاية
قبيح وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه ولم يرد الراوي
بالعدالة دون الفقه اي قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم من اشتغلوا
بالصحبة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يكن من اهل الاجتهاد وان وافق حديثه القياس
على ما وان خالفه لما بينا ان الحديث الا يخصص وانما يصير الاشبه ضرورة انسداد باب الرأي
فيجب تقديمه كما ويجعل القياس بيانا ان صح حديث النبي صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر وقد
كان النقل بالمعنى مختفيا فيهم والناقل انما ينقل نقلة فهم من الصحابة فاذا اشتهر فهم

عبد امرس سعد

يكونه

بقدم

رابعة خلافا لبعضهم فيما فيه
فيه ومن ترك الحديث لفروعه
اسند اباب م

لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فدخله شبهة الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه
صار ناسخا الكل الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل
بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة
اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين من بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها رد معها صاعا من تمر والتصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع
اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليستحيل الشتري انها غزيرة اللبن فانه خالف القياس
من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة فاوجب التمر كان اللبن
ليس منها ومن حيث ان المصراة كان في ضمان المشتري فوجب ان يكون الصاع له لا اليه رضه
ومن حيث انه قوم الفصيل والكثير لقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب
مالك والشافعي انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هكذا كما جاء في هذا الحديث وذهب
ابو ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة ليس له ان يردها
ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن وهو اصل ان اشتراط فقه الراوي
لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث
المصراة وما بعده كما ذكره المتاخرون واما عند اكثر فقهائنا ومن بعدهم اصحابنا فليس فقه الراوي
بشرط للتقديم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة كان يصير الراوي بعد ما بثبت عدالته وهو ظاهر وبالظاهر انه يروي كما سمع ولو غير
لتغير على وجه لا يغير المعنى والبعد كل الكل لعلماء فلا يتعبس وبهذا قبل عمر رضي الله عنه
حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به ولو كان مخالفا للقياس كان
الجنين اذا كان حيا يجب فيه الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة
بانه انما لم يعمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى عليكم
ويمنع ان اباهريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي
في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علم من تخير الفقهاء على مخالفة القياس
مع انه رواية معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت وعلى تخير الفقهاء عرف
مثل ابو هريرة وانس وجرير وامثالهم كثير الصحابة والتابعين ولذا قدم على القياس

وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث مما يصرف الاحاديث او حديثا بين ولم تصرف
عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كواصة بن معبد فان
روى عنه السلف وأكثر شهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل
الثقات عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة
ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد فيها فقال لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق
مثل قضائك ففرح ابن مسعود فرحا شديدا فط لوقوعه قضاء رسول الله صلى الله
عليه وسلم وردته على الله عز وجل فقال ما سمعت بقول اعرابي قال الراوي حقيقة وقال
حسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفته رأيه وهو قبل الدخول ولم يسم لها مهرا وحمل علي
رضي الله عنه القياس او لجهل في رواية هذا المجهول عمل بهذا الحديث لما قلنا ان الثقات
من الفقهاء المشهورين كصلقة ومسروق والحسن لما رواه عاضدا كان العمل لا قائما لا
نعرفه دالة من ذا يشاهده الا يتحمل الثقات عنه وهو موافق للقياس كان مهر المثل لما كان
واجبا بالعقد وجبان وكده الموت كالمسمى او سكتا عن القطع بعد ما تبين فهم راويه
لان سكوته بمنزلة ما قاله وصار كالمعروف فيصير حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر
من السلف الا الترك بعد ما ظهر حديثه كان سنة كذلك لان اصل الحديث والفقه لم يصر في
معتقده فلا يضل كما يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اجمعت ان زوجها طلقها ثلاثا ولم
يجعل النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب
ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بالجماع وكان المراد من الذكر في قوله تعالى لا
ندري لعله السنة وهو القياس على الحامل كالمعتدة عن طلاق رجعي حيث تجامع الاحتباس والنفقة
جزاء الاحتباس ولما بان يقوله انقطعت الزوجية المعاوقة فلا يجب لها النفقة والسبب
كذلك المعتدة عن طلاق رجعي فالقياس وذكر الطحاوي اداء بالكتاب والاظهر
ولا تخرجوهن من بيوتهن فان السنة ما قاله عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لها النفقة والسكنى وردة عمر كان بحضرة الصحابة ولم ينكر فدل ان الحادث ثبت
ان هذا الحديث منكر عند عمر وان لراويه حديثه في السلف فلما قابل سنة وقاعدة يجوز

ان الصغير عليه عادة الرجال ما لم
فلا يستثنى حب نفقا بائنة عرض

اي ص

المتوفى عنها زوجها
انفاقا وكذا ص

ثم رمى بعدم سلامة هذه الحوادث

الحامل

العلم اذا لم يخالف القياس ولا يجب كان الوجوب شرعا لا بثبوته مثل هذا الطريق الضعيف
فان قلت اذا وافقه القياس وما وجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جعل الاصل به
قلت شرط فائدة جواز اضافة الحكم اليه فلا يتكون ثابتا في زمن منع هذا الحكم لكونه مضافا الى المجتهد
وانما جعل الخبر حجة بشرائط الراوي هو الصحيح لان حرمة الصلوة وجوازها يتعلق بالدم وقيل
في الراس وقيل في القلب اي بما في ذلك الدم وطريق ثبوته الجارحة والجرح وقام مقام
الفاعل ضمير راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضمير راجع الى حيث
وهو بمعنى المكان وذكر الحواس ليعني انه عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس
وعنه هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات فيتدرك اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه
اي المطلوب القلب تاما مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا
لاحالة اذا قدرت وجيهة وعلى هذا الاوصاف التي لابد للبناء منها فان قلت التعريف غير جامع
لانه قد يكون الطلب بداية المعقولات كما اذا استدل المتأمل من وجود الصانع ان له صانعا عالما
قد يطلب بعد ذلك ان علم عين ذاته او غيره اجاب بقوله واذا قلت الطلب بعد بداية
المعقولات ممنوعا ولم تسلم لانه لا يمنع كون البداية من ادراك الحس وان كان في اثنائه مستغنيا عن
الحس وغير ظاهر لانه لا يصدق قولنا من حيث ينتهي اليه درك الحواس لان بمجلي ذلك التقدير
كون من حيث يجتمع اليه بداية المعقولات والحق ان هذا انما يأتي فيما له صورة محسوسة
واما فيما ليس محسوسة فانما يبتدأ بطريق العلم به من حيث وجود اثر من آثاره كما يستدل بالاتقان فانه يقال
العقل قوة نفسانية يدرك به الانسان حسائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ وذا
كان الكمال امرا اختياريا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ مقامه كما اقيم مقام كمال العقل تيسير الاحكام
دون انتفاء ضده وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع
لما رتب احكامه على التحرف في امور تفسلهم لنقصان عقلهم في امور الدين والى هذا اذا كان
السماع والرواية قبل البلوغ فاما اذا كان السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل لان الصبي
اذا ضبط لكونه حين رآى في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته
وان لم تقبل شهادته اليه قلت ذاك لحق المولى لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة
الاخذ بالخمر وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما ينبغي سماعه اذا كان
بمعنى المثل وما بعده ثنى وهو في محل النصب على انه مفعول مطلق والتقدير وان سماع الكلام

القياس ص

وانما شرط العقل لان العمل الذي يرتب على الكلام انما يبتنى
تفهم المراد من الكلام ما يسمى
كلاما صوت ومعنى اما الصوت فلان تسلم
تركيب مفيد من حروف اما المعنى فلان
ان يدل على معنى مقصود اما الاول فلان
لا توجد بدون العقل ولذكر كان العقل شرطا
ليصير الكلام موجودا على انه لو اعاد قال الاصم
تفهم وضبط ومن ذكر لا يعلم ان الاخرس فصيحا
بعد
بيان

والجواب ص

الامور ص

الاترى ان النهاية معقولة بالاجماع وان كان
السماع قبلها بقبول خبر ابن عباس واس الزبير
الصحابة عمل بقول خبر ابن عباس واس الزبير
وغيرهما من اصاغر الصحابة ولم يخالفهم في
التحمل وقد اتفق السلف وخلف على العمل
الصبي اذا عقل ما يسمع في الصغر بعد البلوغ وكما اذا سمعه
وقبل ما يحاكي في الصغر بعد البلوغ وكما اذا سمعه
اذا كان فاسقا او كافرا عند التحمل عدلا اسلما عند
الرواية كما في النهاية
بيان

صاحب الشرع وكان عدلا من غير جرح دون جرح تترد والصدق في خبره من غير ترجيح ٥
شرطنا كمال الصدق لان الاسلام انما يشترط لان الباعث على التدين والكمال يسعى في تحصيل
قوله والاسلام فرعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بشهرة بين المسلمين وتدين به الجمهور كاسلام علي
والله من غير نكير وجد عند الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
وهذا النوع مشروط وهو الصدق اختلف فيه المعتبر في الايمان هو التصديق المطلق
الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو منسوب الصدق الى المخبر
اختيار الان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فثبت له حصول الاذعان بعض الكفار مع ولم يسلم كفره باعتبار جحوده باللسان
وغيره لذلك من امارات الانكار فانا اذا فطنا النظر عن قول اللسان لافهم من نسبة الصدق الى
المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون ٥
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت اعتبار اشتماله على الاقرار وعلى حرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن بالاقرار
بالله تعالى كما هو واقع باسائر المكلف به من الامر بايجاد الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم
وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه والعمل بما تضمن
من الاحكام فيكون نعتا بعد نعت بيان والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا معنى الذي هو شرط
في قبول ما ورد به الرسول من الاشياء وبينها على وجه الكمال والاجمال ان يقر بان الله
واحد تعالى فرد صمد ولم يتخذ صاحبة ولا ولدا وما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى لا يتوقف من
الوصف على التفصيل فهو ان يتبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير
اذا بلغت فاسترصفت الاسلام فقل اصف فانها بين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها حكما بقضاء وديانة حتى لو تزوجها النكاح حينئذ يحسن ان يصف وجملة الكلام
هذا الايمان شرط لانه يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على معرفتها على التفصيل وقد ذكر الشيخ
النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال له
أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال يا بلال أذن في الناس ان يصوموا

صاحب الشرع وكان عدلا من غير جرح دون جرح تترد والصدق في خبره من غير ترجيح ٥
شرطنا كمال الصدق لان الاسلام انما يشترط لان الباعث على التدين والكمال يسعى في تحصيل
قوله والاسلام فرعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بشهرة بين المسلمين وتدين به الجمهور كاسلام علي
والله من غير نكير وجد عند الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
وهذا النوع مشروط وهو الصدق اختلف فيه المعتبر في الايمان هو التصديق المطلق
الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو منسوب الصدق الى المخبر
اختيار الان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فثبت له حصول الاذعان بعض الكفار مع ولم يسلم كفره باعتبار جحوده باللسان
وغيره لذلك من امارات الانكار فانا اذا فطنا النظر عن قول اللسان لافهم من نسبة الصدق الى
المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون ٥
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت اعتبار اشتماله على الاقرار وعلى حرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن بالاقرار
بالله تعالى كما هو واقع باسائر المكلف به من الامر بايجاد الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم
وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه والعمل بما تضمن
من الاحكام فيكون نعتا بعد نعت بيان والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا معنى الذي هو شرط
في قبول ما ورد به الرسول من الاشياء وبينها على وجه الكمال والاجمال ان يقر بان الله
واحد تعالى فرد صمد ولم يتخذ صاحبة ولا ولدا وما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى لا يتوقف من
الوصف على التفصيل فهو ان يتبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير
اذا بلغت فاسترصفت الاسلام فقل اصف فانها بين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها حكما بقضاء وديانة حتى لو تزوجها النكاح حينئذ يحسن ان يصف وجملة الكلام
هذا الايمان شرط لانه يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على معرفتها على التفصيل وقد ذكر الشيخ
النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال له
أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال يا بلال أذن في الناس ان يصوموا

صاحب الشرع وكان عدلا من غير جرح دون جرح تترد والصدق في خبره من غير ترجيح ٥
شرطنا كمال الصدق لان الاسلام انما يشترط لان الباعث على التدين والكمال يسعى في تحصيل
قوله والاسلام فرعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بشهرة بين المسلمين وتدين به الجمهور كاسلام علي
والله من غير نكير وجد عند الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية والثاني ثابت بالبيان
وهذا النوع مشروط وهو الصدق اختلف فيه المعتبر في الايمان هو التصديق المطلق
الذي هو الاذعان او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو منسوب الصدق الى المخبر
اختيار الان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا
حتى ينسبه الى الصدق فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فثبت له حصول الاذعان بعض الكفار مع ولم يسلم كفره باعتبار جحوده باللسان
وغيره لذلك من امارات الانكار فانا اذا فطنا النظر عن قول اللسان لافهم من نسبة الصدق الى
المتكلم الا قبول حكمه والاذعان به فان قلت فحينئذ يكون التصديق من الكيفيات دون ٥
الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت اعتبار اشتماله على الاقرار وعلى حرف
الفكر في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن بالاقرار
بالله تعالى كما هو واقع باسائر المكلف به من الامر بايجاد الذات مع الصفة كالرحمن والرحيم
وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه والعمل بما تضمن
من الاحكام فيكون نعتا بعد نعت بيان والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا معنى الذي هو شرط
في قبول ما ورد به الرسول من الاشياء وبينها على وجه الكمال والاجمال ان يقر بان الله
واحد تعالى فرد صمد ولم يتخذ صاحبة ولا ولدا وما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على
الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى لا يتوقف من
الوصف على التفصيل فهو ان يتبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال في الجامع الكبير
اذا بلغت فاسترصفت الاسلام فقل اصف فانها بين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح
بظاهر اسلامها حكما بقضاء وديانة حتى لو تزوجها النكاح حينئذ يحسن ان يصف وجملة الكلام
هذا الايمان شرط لانه يؤدي الى الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على معرفتها على التفصيل وقد ذكر الشيخ
النبي صلى الله عليه وسلم بذكر الجمل حيث جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال له
أتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم فقال يا بلال أذن في الناس ان يصوموا

هذا من الاجماع على الاجمال حيث قال فيه مضمون ما في شرح نخبة فضمونه نظر
لانطباق المكلين على اثبات الصفة لا بعضها فانه قد يعتقد ما ذكره فقط وهذا
وهذا لا يجب فقد اي والاجماع المسبوق بالخلاف مرجح على الموجب كما صرح
لغير واحد لكن الحق التفصيل والصحيح انه ان كان الاصل والذي استقر عليه
واتفق الجماعة قبل ظهور الاصلي المخالف في الحفظ والجرأة والضبط فخبر
ليقبل شهادة بعد ان شهادة تعرف في بعض الاحوال اخر انتهى الاصلي قلت اشترط في الشهادة الاسلام
والتحمل الى الفهم وهو لا يحصل بالصبي واما البعد فطارئة فلا تضر في الشهادة اذ الاهلية
الكاملة انما في قصد الرواية والاقوة تختص واما الجرأة في قذف فلا تضر في شهادة
من قذف حده بثمانين لان القص في ظاهر المذهب الجرحة في قاعدة مقبول الشهادة بعد التوبة
وكذا التاسي الفسق والكذب لا تقبل روايته ابدا كما ذكره في كتب مصطلح الحديث وانما يقبل
الله صلى الله عليه وسلم فانه لا تقبل روايته ابدا كما ذكره في كتب مصطلح الحديث وانما يقبل
من الاصاغر الا ما يحتمله بالسنن في الانقطاع وهو ما خالفه فيه اخر اما الظاهر فالمرسل من
الاخبار وهو ما يترك الواسطة التي بينه وبين المرسل وهو قال ومرسله اصحابي
كذا وهو اي المرسل الذي اصل الواسطة التي بينه وبين المرسل وهو قال ومرسله اصحابي
بالاجماع لاجماعهم على التهمة فان قلت الصحابة خالهم هم اتباع من اتبع صلى الله عليه وسلم
فما ان يصلوا اذ هو مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم وانهم بينه
وبلا واسطة ومن القرن الثاني في ثالث هذا هو القسم الذي فيه اصاغر الصحابة فقط والمرسله
القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا اتاك
بآية او سنة مشهورة او وافقه قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة او لم تترك
فيه الحديث بشرط ان يكون شيخاه مختلفين او تعدد اصله من وجه آخر صحابيان
الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها مانع فكيف لا يكون
الجهل بالذات والصفات معا واما الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت على قبول رواية
ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل احاديثه
من النبي صلى الله عليه وسلم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث ولم يروى
عن احد انكار ان تخصيص انهم رووه بواسطة اذ لا خلاف في مراسيل الصحابة

وليس كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت
بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف
الذي لم تقبل المرسل اياما تقول الاجماع في المسائل الاجتهادية قلت اجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المصغر اذا دخله الاحتمال فان ارسال من اسنده اي
غير قبل اسناده فلا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى
والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه واعتماد عليه لتقليد
لان العدل المستبين لما الاسناد لا يرسل قال الحسن ما قلت قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم سمعته من ستين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان
ارسال العدل الا ثبة دليل تعديله وارسال من رد ما رواه يعني ارسال العدل في كل عصر
غير القرن الثاني والثالث كذلك عندنا كما مر يعني لان عدالة الصحابة في القرون الثلاثة هي
العدالة والضبط فمهما وجدنا قليلا حلا قالوا بان كان الزمان زمان الفسق وفشو
الكذب ولا يتبين البيان والذي ارسل من وجه واسنده من وجه مقبول عند العامة يعني عند
الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل سكت من حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا
يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا
وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عمن روى عنه بمنزلة الجرح فيه واسناد الاصل
بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب والباطن فان كان الانقطاع لتعارض
الناقل لصفات بعض شرائط العدالة والاسلام والضبط والعقل وما ذكرنا يعني لا
يقبل خبره وان كان لعارض في الاصل بان خالف الكتاب كخبر عليه السلام لا وصية لوارث
الكتاب فانه خالف لعموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والسنة المعروفة اي
المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فانه
خالف الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر او
الحادثة اي خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وتعم بها البلوى كما روى ابو هريرة
انه عليه السلام كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما شاع اشتهار الحادثة لم
تحمل به فان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به ثبت حكم الحادثة فاذا لم تشتهر النقل عنهم
والاحتجاج به دل على انه منقطع او اخر عن هذه الرتبة من الصدر الاول اي الصحابة

بالتعرف بناء على ظهور الصدق لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان ومكان يسعه الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح وان الخبر خبر عدل فيما ان الوكيل يختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا الزم يجد الانسان بد من هذا الخبر فاشترط الانسان عن العدد والعدالة ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل خبر الحداية من البرها الفاجر والكافر فيما الزام وجهد ووجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل بحجر المأذون وفيما الزام من وجه لان الوكيل اذا اعزل يتضرر المشاء طيه وبالزم الهدية واذا حجر الصدر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كلا من الوكيل والمأذون يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيما احد شطري الشهادة اشتهاره من العدد والعدالة تعتبر في حنيفة ثم شبه الالزام فوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه المعاملات ووجب سقوطها فقلنا احدهما واسقطنا الاخر فوجب الاشتهار بين خلقها وعندهما لا يشترط بل يثبت الخبر الفرد الحر كما يثبت لان هذا القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرايع وحال لا يوقف على شرائط الشهادة لان الناس في باب المعاملات بضرورة توكيلا او عزلا فلو شرطنا العدالة لضاق الامر على الناس وامّا الاخبار بالشرايع وان لم تكن من المعاملات فوجب الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه هذا اذا كان المخبر مضمونيًا اتفاقًا فان كان وكيلا او رسولًا من الوكيل او الولي بان قال وكلني بان اخبر فلانا بالعزل او الحجر او امرني الملك ان ابلغ عني فلان لتبلغ عني هذا الخبر لم تشترط العدالة اتفاقًا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمرسل والسوابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالشرع في بيان نفس الخبر وعليه بقية اقسام خبر يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل عليهم السلام لانه يثبت بالدلايل القاطع صدقهم حتى الكذب وجوب الاصفاد لقوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه وفسر يحيط العلم بالكذب كخبر من ذكر في الرواية فيما رايناه الحديث فيه وفسر بحيث يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكم الوقف لاستواء الجانبين فيه وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وفسر بخبر احد احتمالية على الاخر بخبر العدل المتجمع لشرايط الرواية والمقصود من هذا التفريع وهذا التفريع اطراف بلا واسطة وهو السماع وذلك اما ان يكون عن ثبت اي ضابط وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية القوة وهو المشهور

شرطه

فيه

هنا

من

من رخص الاستماع ان يقرأ على الشيخ من كتاب او حفظ وهو يسمع ثم يقول له مستفهما اهو كما
قرأت عليك فيقول نعم او يقرأ الشيخ خطأ من كتاب او حفظه وانت تسمعه قال الشيخ
الامام قال ابو حنيفة الوجهان سواء بل الاول احوط لان الشيخ اذا اقر بنفسه كان اشد
عناية في ضبط المتن لانه تأمل لنفسه والمرء غافل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على
يده الكتب وهو ان يكتب محدثه باسمه معروف بعينه او بصفته كتب الي فلان بن فلان
ابو فلان ثم يعد بالتسمية ثم الثناء وفي كونه حدثني فلان عن فلان او انبأني او انبأ
عن النبي صلى الله عليه وسلم ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا انقطن كتابي هذا وقصته فقد
عينه هذا الاسناد فهذا الي كتاب عن الخاطب وكذلك رسالة علي هذا الوجه
الرسالة الي الغائب كالكتاب في جواز الرواية وقال ان يقول الحديث الرسول يكتب عني قال انا
اسنده حدثني هذا الحديث فلان بن فلان وذكر اسناده فاذا بلغ رسالتي هذه فاروه عني
بهذا الاسناد فيكون بمنزلة اجتماعا بالنجاة اي البيضاء ان رسول فلان او كتابه فلان علي ما
عرفني في كتابه الفاجي هذا اشار الي القسم الاخير من هذا من اقسام الجزية اصلا ولكن علي
سبيل الحكاية فصار لهما شبه الرخصة وهما الكتاب والرسالة ولكن رخصة هذا اه
القسم الثاني من سمع طريق السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره
اجزت لك ان روي عني هذا الكتاب الذي هو لي بروايتي فلان وجميع مسموعاتي التي كان عندك وجزت
اسناده والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب سماعه يده الي المستفيد ويقول هذا حديثي وسماعي عن فلان
فاذا فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة
غير مصنوع والاجازة بدون المناولة مصنوع وحكم الاجازة حكم الاخبار كقوله اجزت لفلان
وابنه ولعقبه ما تناسلوا والاجازة ان كان معلوما اي بانيا في الكتاب الذي اجازه وبوليته صح
الاجازة والا اي ان لم يكن المجاز له معلوما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق
واما اجاز المجاز له بان يقول اجزت لك مجازا لي الصحيح انه جائز والاحوط ان يقوله المجاز له
اخبرني فلان اجازة فلا يقول حدثني لانه كذب مختص بالاسماع ولم يوجد وطرقه الحفظ اي الالف
الذي في الخط اذا لم تكن متلفقة بالخبر فيها الحفظ وهو عن والعنعنة فيه ان يحفظ
المسمع من وقت السماع الي وقت الاداء او الرخصة ان تصدر الكتاب فان نظر فيه وتذكر ما
كان سمعه فاصلا كأنه حفظه من وقت السماع الي وقت الاداء الا انه لم يذكره في حالة الحفظ كون

حجة سواء كان حفظه او حفظ غيره والا اي وان لم يذكره الخط شيئا فلا اي لا يحل له الرواية عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الخط وضع التذكرة كالقلب كالمرآة اذا لم ير الراي
وجهه وكذا الاصح للكتاب اذا لم يتذكر القلب بدليل ان الخط حكاية لفظه وعند محمد والشافعي
يجوز الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا يعملون على كتب النبي صلى الله عليه وسلم من غير
ان رأوا ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز الاعتماد على الخط اذا كان في يده او يد امينه ولا
يجوز اذا كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان زال
من يده لان التغيير غير متعارف وبما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وعارف
الاداء هذا من الطرف الثالث والعزيمة هو ان يروي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة
ان ينقله بمعناه كما يرويه بلفظ آخر وروي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم ساق به في الصحاح وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من
الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله انا نسمع
منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه قال عليه السلام كلكم اذا اصبتم واحلها ولم تحرموا حلالا وحرموا
واصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانسا وغيرهما كانوا يقولون هذا الرواية
قال عليه السلام كذا اوقريبا منه ان لم تحرفوه ولم ينكر فيه منكر وكان اجماعا على الجواز فان كان
الحديث محكما لا يحتمل غير ما يجوز نقله بالمعنى لمن له بصيرة اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما
لم يشتبه معناه لا تكون فيه الزيادة والنقصان اذا نقله بعبارة اخري فان كان ظاهرا معناه
محتملا غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز لا يجوز نقله بالمعنى
الا للفقيه المجتهد لانه يقف على مراد المراد فيقع الامن من الخلل بمعناه وان كان من جوامع الكلم بان
كان لفظه وجيزا تحته معان كثيرة او المشكل او المشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى لكل احد
للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما روي انه عليه السلام لما خصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد على
بعد على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل الراوي
لا يكون حجة على غيره كالقياس وهذا المجمل فلانه لا يوقف على معناه والموقوف عليه هذا اشار الي
الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجب والطعن
الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر
الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي او ما رويت لك او انكر ولم يوقف بان قال لا اذكر اني

وتأويله علي ص

فلا يقف معناه

موقع شيخة المرج

ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحتمل الخفاء حديثنا الفهقهة في الصلوة رواه زيد ابن خالد الجهني وروى ابن ابا موسى الاشعري لم يقبل حديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن البهم مثل ان يقول لهذا الحديث منكر او مجروح ونحو هما من غير ان يذكر الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما ليس بسبب للجرح جارحا بان كان صغيرة من غير اصرار فلا تثبت به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن البهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول هكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل ظاهرة منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس كذلك الا اذا وقع تماما وجرح متفق عليه قيدنا به لانه لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبالشبهة في اعتقاد باحثة عن الشهود بالتصحيح وبالتعصب قيدنا به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله على ذلك حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان الانقطاع في الحديث مثل ان يقول احد الرواة في الذي سمعه من فلان وقد سمعت قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان والصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صاحبه او يذكره بصفة ليست مشهورة وذلك مثل ان يقول اسمعني الثوري حدثني ابو بعيد وهو كنية الحسن البصري والكلبي قد يروي عنهم جميعا هكذا الذي سماه الشيخ تلبيسا نوع من التدليس وهذا الحديث وسمي ذلك عندهم تدليس الشيوخ والنوع الاخير ليس الاسناد وكون الدابة وهي جثتها على الصدر فهو ليس جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر مرجوح به الشرع لان البوعيل الله جاكم كان يمازح ولا يمازح الا حق وحداثة السن وقلة الفضل عند التحمل ان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل في الفضل والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية وهذا الوجه جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن معتادا بالرواية اكثر من الذي اعتاده كالذي يكون فانه لم يكن معتادا بالرواية واستكمل مسايل الفقه كان كثير من المجتهدين في حق الذي يوصف انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن

فلا تصح

جرحا صح

موقع شيخة المرج

فصل وقد يقع التعارض من رجحان فيما يفيد به لو انفرد نحو ان يكون احد طرفي التعارض مثلا اقوى من الآخر في نفسه او يكون احد الراويين افقه من الآخر او اضبط او اعدل او اورع او اشد تيقظا او يكون احد الراويين مباشرا للقصة او نحو ذلك من وجوه الترجيح المذكورة في مظانها فيقدم الراجح على المرجوح ويعمل به دون المرجوح ويسمى العمل بالراجح ترجيحا وبالمرجوح مرجوحا وتركا وقد يقع التعارض من جهة الحكم نحو ان يكون احد الطرفين مبيحا والآخر حاظرا او احدهما موجبا والآخر مسقطا او نحو ذلك من وجوه التعارض في الحكم فيطلب الترجيح بين الطرفين بالوجوه المذكورة في مظانها فان ترجح احدهما عمل به دون الآخر وان تعذر الترجيح توقف العمل بهما حتى يظهر ما يرجح احدهما او يحكم بالتخيير بينهما او بالتساقط على ما سيأتي بيانه في باب التعارض والترجيح ان شاء الله تعالى

واعلم ان التعارض انما يقع بين الامارات الظنية دون القطعية لان القطعي لا يعارضه ما هو دونه في القوة وانما يعارض القطعي ما يساويه في القوة او ما هو فوقه فيها وذلك لان القطعي لا يحتمل النقيض اصلا فلا يعارضه ما يحتمل النقيض ولا يعارض القطعي ما هو مساو له في القوة لان المتساويين يتساقطان ولا يعارض القطعي ما هو فوقه لان الفوقاني يرفع التحتاني ويبطله ويقدم عليه فلا يبقى معه تعارض

وقد يقع التعارض بين الدليلين القطعيين بان يكون احدهما قطعيا والآخر ظنيا وذلك كما اذا ورد خبر متواتر بحل شيء وورد خبر واحد بتحريمه او ورد خبر متواتر بوجوب شيء وورد خبر واحد بتحريمه او ورد خبر متواتر بتحريم شيء وورد خبر واحد بحله او ورد خبر متواتر بوجوب شيء وورد خبر واحد بسقوطه او ورد خبر متواتر بسقوط شيء وورد خبر واحد بوجوبه فان التعارض في هذه الصور ونحوها انما يقع بين الخبرين المتواترين والخبرين الواحدين دون المتواتر والواحد لان المتواتر قطعي والواحد ظني والقطعي لا يعارضه الظني بل يرفعه ويبطله ويقدم عليه

وقد يقع التعارض بين الدليلين القطعيين بان يكون احدهما عاما والآخر خاصا او احدهما مطلقا والآخر مقيدا او احدهما ناسخا والآخر منسوخا او نحو ذلك من وجوه التعارض الواقعة بين الادلة القطعية وسيأتي بيان ذلك كله في باب التعارض والترجيح ان شاء الله تعالى

واعلم ان التعارض انما يقع بين الادلة الشرعية لان الادلة العقلية لا تتعارض لان الحق لا يناقض الحق وانما يقع التعارض بين الادلة الشرعية لان مدلولاتها احكام شرعية وقد يقع التعارض بين الادلة الشرعية والادلة العقلية ايضا كما سيأتي بيانه في باب التعارض والترجيح ان شاء الله تعالى

واصله الخطر وجمعه وقع الثالث فخطر مثله يكون عند بالاصليين وسمي حرم الحمار
ملكا لاحمار اي لتعارض الدليلين فان قلت كيف تسلم التعارض اذا لحرم رجح في لحم
ملكه اني بعينه والتعارض مع امكان الترجيح ولا يثبت الملك قلت رجح الضعف
وحرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط في الشرب في جلد ميتة كما يجب معالجة
النجس ثم تطهر بالدباغ فاسد لوجوب التيمم لا عدم وجدان الماء لاحتمال كون الشهود
ظلمة او عبيدا او كفارا لان يعني بالجهل يعني لا يصح عند الصيارفة ان حكم بجواز الشك
ليس من الحكم بل حكم معلوم وهو وجوب الاستعمال واعتقاد الاباحة وهو التيمم واقاما
وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض يجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان
بالتعارض اذ ليس احد القياسين دليل شرعي مرجح لاحد فيتطرق الى العمل باستصحاب
الحال الذي هو ليس بدليل يصلح للتمسك به ابتداء شاء لان احد القياسين حجة عند الله تعالى
يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ شهادة عليه فان قلت
لما كان كل واحد من القياسين حجة وجب ان يخاير بينهما شاء من غير شرع تخير كما في اخباري
يقع به التغوير قلت تمسك كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة الحق
عند الله واحد من القياسين لا بدل عليه والقلب الخفي فوريدي لنا به ما هو باطل فلا يدل عليه
قال عليه السلام التقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وقد انا نحن نعمل بالظاهر
شاء ولهذا صار الجهل في المسئلة قولان او اقوال واقاما الروايتان اللتان رويناهما في مسئلة
واحدة فانهما كانتا في قميص واحد بهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لا نعرف ما لاخرة منهما
والخلاص عن المعارضة على شبهة اوجه بالاستدراك اما ان كون من قبل الحجة بان لا يعتد الا
تستحيا كقوله عليه السلام ليمنه على الحنث واليمين على من انكر لا باعتبار صحة شيء النبي
صلى الله عليه وسلم بشاهد ويمين لانتفاء المناواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكما للحال والاخر حكما للمستقبل فيكون الثابت باحدهما غير
الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم لم يكن الجمع بينهما فلا تعارض
كما في التيمم في سورة المائدة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا اي احذكم الله
بالغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة
بالقلب اي مقصودة فتتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم

الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس
لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمعقودة
وكانت لغوا والعاصم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة كما انها
شرعت لتحقق البر ولا يتحقق ذلك في الغموس فكانت لغوا فتحقق المعارضة بين الآيتين
في حق الغموس فنخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة
والمطلق مصروف الى الكامل وهو المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المقيدة في المائدة هي المؤاخذة
بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة والاخرة على حالة كما في قوله تعالى
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء
انقطع على اكثر مدة الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان تحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر
المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت به يقين
ولا بد من وجود احد الجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي وقت صلاة فان قلت
قوله تعالى فاذا تطهرن في القراءتين في هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال
ولو كان كذلك لحتم ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا تطهرن قلت ظاهرا ان اخرج
الفروج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله حتى يطهرن
بقراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يعني فعل من غير ان يدل على صنع كتبين يعني ان او
من قبل اختلاف الزمان كما قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها
بعد الاية التي في سورة البقرة وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا بعد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول المدتين لان كل اية توجب عدة
على وجه يتيقن بها احتياطا وقال ابن مسعود تعتد بوضع الحمل وقال شاه باطنه
ان سورة النساء القصرى نسخت بعض ما في سورة البقرة فان الحامل اجلها ان يضع حملها نزلت
بعد التي في سورة البقرة محتجا على علي رضي الله عنه اول ينكر على ابن مسعود رضي الله عنه فتبين انه
كان مصرا فبينهما ان المتأخر ناسخ فتكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع
الحمل حاصة للجميع اوجه لان الناسخ من الامور التي تختص بامر المعارضة

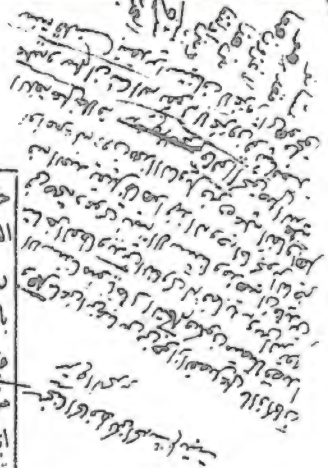
اختلاف زمان المجتهدين دلالة صريحا كما لحاظر والاباحة اذا اجتمعا تحريما وروى انه النبي صلى الله
عليه وسلم نهى عن اكل الضب ونهى عليه السلام وخير فيه فانا نعلم انهما وجدا في زمانين
فالحاظر جعل آخرا فانا سخا للمبيح تعليلا للنسخ لان الاصل في الاشياء الاباحة وقد جعلنا
المبيح متاخرا ولم نذكر النسخ لان الحاظر كونه ناسخا لان اباحة الاصلية ثم المبيح يكون
ناسخا للحاظر فيلزم التكلم بالمحال وقد جعلنا الحاظر متاخرا لا يلزم الا نسخ واعدم فجعل الحاظر
آخرا اولى وفيه بحث اذا الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ
النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا ان يراد بالنسخ نفس الامر الاصلي فيتقرر من تاخر
فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وصاحب الثالثة ذهب الاول ان الاصل
في الاشياء الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولما تلي ان الاصل في الحظر
لانها ملك لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث توقف لان لا
الحل ولا الحظر مدركها الاحكام فيتوقف فيه الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة ونحن
الاسلام اختار القول الاول لاعلى معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم ورد الشرع بالحظر
لان البشارية تكون اسدا الى ورود الشرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي من عيسى صح عليهما السلام
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتوراة وان لم
يوافق الاشتراك على بعض شرائع ظهرت الاباحة على معنى عدم العقاب والمثبت
وهو الذي اثبت امرا عارضا اولى من النافي الذي ينفي العارض وبقي الامر الاول عند الكرخي
والاستصحاب حجة وما تبين ما استصحاب حال ما لم يتبين ما يغيره لانا لم نجد مغيرا
الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة الحال وعند الظاهر
وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي فقه على محمد بن الحسن
وكان مولده سنة احدى وعشرين ومائتين يتعارضان كان ما يستدل به على صدق الراوي يجيء
المثبت من العدالة الموجودة في النافي فتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي
في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف عمل الصحابة في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور
عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي فحينئذ الى ضابط صحيح حتى في ذلك اختلفوا فهو اشار اليه المصنف
بقوله والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له

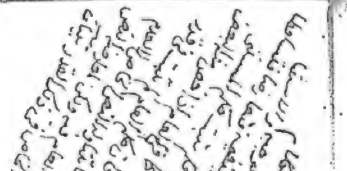
علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي ليس بحجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون مستفادا من دليل والتبس
عليه يحتمل ان يكون مبنيا على استصحاب والاول مثل الاثبات لان الدليل هو الصالح لاحد الامرين
النفي فيقع التعارض والثاني لا يصلح للاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي
الثالث وجه اي المفصل عن حال الخبر ان ثبت انه مبني على ظاهر الحال لا يقبل خبره لانه اعتمد
ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن يلزم عليه
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات الحاصل ان النفي على اربعة اقسام
الاول انه يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني ما يكون كذلك وقد علم بالتتبع انه تفحص عن حال
المخبر اما ثبت انه مبني على حال انه نفى الاخبار وعلى دليل ال عليه والثالث ما لا يكون من جنس
ما يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه نفى الاخبار وعلى ظاهر
الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله
ان كان من جنس ما يعرف بدليله الى آخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون
الاثبات راجحا عليهما اشار بقوله والا فالاصح ان ذلك من جنس ما يعرف بدليله وكما ما يعرف ان
ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات فانه نفى في حديث بن بيرم لما قدم
الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مثل خيار المصاة وهي ما اذا
اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا
خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها عبد ما لا يعرف الا بطام الحال وان
الصحبة كانت ثابتة قبل العتق فلا يعارض الاثبات وهو اي الاثبات ما روي انها اعتقت
وزوجها حر فأخذ ايمتنا بالمثبت وفي حديث بريرة نفى الثانية مسئلة نكاح العبد فانه
يجوز عندنا خلافا للشافعي وما روي من رواية ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو
محرم وهذا نافٍ لانه مبني على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف
بدليله وهو هيئة المحرم تعارض الاثبات وهو ما روي ان يزيد بن الاصم انفاي النبي صلى الله
عليه وسلم تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو نفت لانه يدل على امر عارض على
الاحرام وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعد له اي
ابن عباس في الضبط والاتقان اعتمادا على ابي في هذه المسئلة بالنافي لان النفي هنا

نسخة مسلمة

الاتم

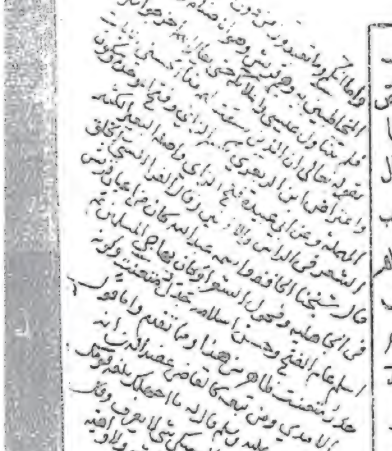
حقيقة ولكنه بيان مجاز امن حيث انه يتبين ان عليه تسع مائة لا انه قام له مجازا ولا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس انه يصح مفصولا مما روى انه صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث فتبين التكفير لتخليص الحالف وصح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولبادر الذي رواه ابن عباس ضعيف الحديث والذي رواه الفقهاء صحيح نقله كذا ذكروه الضرائر واختلفوا في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء فعندنا لا يقع مراجا وعند الشافعي يجوز ذلك فيدنا بقي لما لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا هذا الاختلاف بناء على ان العموم من قبيل الخصوص عندنا في انه الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى قطعا فكان تخصيص العام قصرا له على القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بقصر لان موجبه يبقى محتملا للتخصيص بل هو تقرير صحيح موصولا ومفصولا وبيان بصورة النسخ اسهل هذا اشارة الى جواب تعرض استدراك على جواز تخصيص العام منا اجابه بقوله تعالى والله بما تعملون بصيرة من قوله تعالى والله بما تعملون عليم فان ثم بمعنى الواو لظهور امر التقبيل عندهم والطعان عالم ضرورة ثم بمعنى الواو لظهر بعد سواطع معتدة باوصافها كما نطق به التنزيل من قبيل تقييد المطلق بصفة ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات تحتمل التخصيص وكان تقييد المطلق نسخا فلذلك لم يصح منا اجابا ومنها قوله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وهو الذكر دخل في التسمية من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى واثنين تاكيد الزوجين وهو الذكر عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال الاهل عام بيانا واجمع اهل الكتاب ثم خصه الخصوص منا اجابا بقوله ليس ضمن اهلك اجاب عنه بقوله ولا اهل ام بيتنا واهل الابن الذي ادعى انه اهل دينه لا نسبه فعلى هذا يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل من حيث المجانسة وانما الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز الا ترى ان قوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام يتخصص خصوص متراخ فانه لما نزل اجاءه عبد الله ابن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى عبد من دون الملائكة فقد عبد من دون الله





99 104

اكثرهم يعذبون في النار وانما نزل لان الله تعالى انما انزل الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية اجاب عنه بقوله وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم ينالوا عيسى وامه الثالث لان ما يختص بما لا يعقل فلا يكون متناولا ظهر لانه حتى بقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما سؤال ابن الزبعرى فكان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل ولهذا روي انه عليه السلام قال ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لا يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظرا الى الظاهر لعموم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بعد المستثنى فصار الكلام عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء تابعا للموجب والموجب صيغا بقدر المستثنى فيتقيد الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء تكلما بالباقي بعد اي بعد المستثنى وعند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة بعني الموجب الموجب كما في التعليق وعند ابن عليها كما في التعليق صار تقدير قول الرجل لعبده انت حر الا ثلاثة عندنا لفلان على الف الا مائة عندنا لفلان على تسع مائة وانما لم يتكلم بالالف في حق فلان قبل المائة وعنده الا مائة فانما ليست عليه تناقض عند ابن كلامه بوجه الا وسعنا بشبه فتقارضا فتساقطا بقدر المستثنى في شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما اذا استثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا الاصح الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده صح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان موجب الاستثناء في الحكم في المستثنى ما الدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب الامكان والامكان ههنا ان يجعل موجبه مقدار قيمة الثوب لانفي قيمة الثوب وهي نظير لان عمل الاستثناء بالمعارضة عندنا في ما لم يتصل وهذا من قبيل المنقطع وقد قدر متصلا بالادراج لامكان الاستخراج حينئذ فلا نظر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على ان حكم المستثنى منه بعد ان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لافادته وضعا انتفى بالاثبات طوعا ان تكلما بالباقي كان نفيا لغير اي نفيا لما سوى الله تعالى لانه اما الباقي بعد الاستثناء لا اثباتا لاي اثبات الالوهية لله تعالى فصح من كونها كلمة التوحيد لا بالاجماع ان معنى قولنا الاقسام لا الله نظير المعارضة ولنا قوله تعالى فلبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا ما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب كما في الاثبات ثبت لا في الايجاب لانه لو بقي حكما لانقلب حقيقة ثم عارض الاستثناء في الخمسين انه كم من نافيا لما اثبته اما قلنم



كون بعضه وهو قوله الخ بعضه بحيث لو ذكر بعضه من حيث ان الباقي
اضعف لم يصر بالباقي كذلك واحد من عشرة بحيث لو ذكر عشرة كان
بمعنى الباقي مسموعا فلو جعلت هذا لتحقق النكير كيف يتصور شرع عام وغير مأمون
من قبل ان يصل الى المجتهد ولتحقق الحاجة الى نقله عليه تتوفر الدواعي
الخ بيان لقوله ولا يجوز ان يكون ما ذكرنا من الخ ينتهي بضعف وقد مر وقبل
على ان الكلام في الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم كما يكون عند من انكر
ان يكون جانا فوضع ذلك الشيء على شرعية هذا الحكم ثم وقع انتفت لعدم
من قبائل متفرقة جاز ان يجيء منهم واحد او اثنان او اكثر ولا يلزم ان يجيء
كلهم او اكثرهم فيحصل التواتر وكان ذلك محرما من التحريف فكذا عن
ضعفه وهذا المعنى هو قول المحقق ويحتمل ان يكون المانع لا ضعف ما ذكر لجواز
صدوره دفع الضرورة عن الناس كما في الحلف بالطلاق والعتاق ونحوه بل
التواتر صدقا وفعا للضرورة عينا بما مر الصدوق لما انه انما يكون ذلك اذا كان سكوته
بحيث لو كان الرضا متصورا وان يكون لفظ الخبر محتملا لان يكون خبرا او جبريا
من بيان الضرورة ثابتة صورة وطريقا الكلام فقوله لما على مائة ودرهم حمل بيانا
بان المائة من جنس المعطوف وهذا ان نجي ان المعطوف والمعطوف عليه في بيان المائة لانها
جملة والعطف لما وضع للتفسير لغة او من شرط صحة العطف المغايرة ومن شرط صحة
التفسير ان يكون بين المفسر والمفسر اتحاد ما حادة فان الناطق اضاد وا
حذف التفسير عن المعطوف عليه اذا كان المعطوف مفسرا لمفسره كما اضاد واحد والتفسير عن
المعطوف عليه في لهم مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكلام من اصله طلما الاجمال عند اهل
الكلام فيما كان استعماله مرة لذلك عند كثرة الوجوه بكثرة اسبابه وهذا فيما يجب تبيينه بالادلة
في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يجب تبيينه بالادلة
الا سلما فلا يكون وجوبها فلا تتحقق الضرورة فلم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان بالرفع
هذا معطوف على خبر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان تقرير هذا هو المفسر الخاص
وهو التفسير في التبديل بان النسخ في اللغة قال الله تعالى وما ننسخ من آية
او نأت بخير منها فسموا التبديل بالنسخ سمي النسخ تبديلا لان معناه ان يزيل شيء فيخلف غيره

النسخ

ومعناه الشرعي ما عرفه المصنف وهو بيان لمدة الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي
اخرج المقيد بتأبيد او توقيت فانه لا يصح نسخه الذي كان معلوما عند الله
انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي اراد بدون ما قام الحكم المنسوخ صار ظاهرا اي ظاهر الحكم
المنسوخ البقاء في حق البشر وكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار
بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ فيه جهتان في حق الله بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا
بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا المدة لا رافعا لانا نوقع تقضي الثبوت
والبقاء اولا له وظهنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف معلومه وفي حق
البشر تبديل لانه لو لم كان ظاهر الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا على ما قال القاضي انه
بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة
او لاجل ارسله وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحيلولة المظنونة استمرارها لولا
القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانا امرنا باداء الاحكام على الظواهر وهو
جائز عندنا بالنص وهو ان كان الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام ثم انتسخ
ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا منذ ذلك الوقت
بحيث لو وجد بعده شيء من بعض لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر ادم عليه السلام
وانه ينقل توقيت ولا تخصيص فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناشئ
عن دليل فلا يصير حائلا للجزم بالنسخ والله اعلم واجيب ان الرفع تقتضي بان الامر بدلك
على حسن المامور به والنسخ يدل على ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم
الجهل قلت لا اضاد ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن
من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المصنف لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه
فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه وواحد عمكن يحتمل الوجود والعدم
اي كونه مشروعا فان لا كون في نفسه قيد بذلك لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كما لكفى ان لا
يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لتحقق ما ينافيه النسخ من وقت
كما يقال حرمت كذا سنة او تأبيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال

اجراء

الشرائع

هذا لجواز ان يحسن تحمل النسخ لان مقصوده ابراز الخطاب للتأبيد وذلك قد يحصل بالنسخ كما يحصل بغيره
وجواز ان يعلم الله تعالى فيما امر به لا لحمل النسخ لانه ختم الخبيرين لا نسخ الاخبار
كما تقدم بعده وقال الجمهور نسخ في الحال لا حسن وجوه ما كلفهم والجعل بعد ذلك
ولقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المدة المنقطعة لغة كقوله تعالى لا ينزل الضراء
الا دواء فلان يكون لفظ الصحابة يحتمل ان يكون كذلك في استعمال الشرع وحينئذ يرد
ان الواقعة الحالة لا تدل على انه مقصود بالنسخ والباقي مدلول على خلوده الناسخ في النار
الى هنا كلام شارح المحصول ولقائل ان يختار ان يكون ان بعد ما نسخ حقيقة التأبيد هو
الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز لا يصار اليه دون القرينة وقال
بعض الشروح يجوز في الاخبار ان يكون بمعنى المستقبل كقوله تعالى ولو ان اكثر ان ان يتجر
فيها الا تجري نسخ بقوله تعالى فجعلناها سواء بها وجواب ان قولهم ان لا يتجر فيها من باب
التقييد لا الاطلاق لان باب النسخ ولقائل ان نقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب
اصلا ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان فيها كما لو امر او نهى بحكم
في الشرع كقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا بتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وشرط بعضهم اي شرط جواز النسخ التمكن
من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل والمراد باي بما يتمكن في الفعل ان يمضي بعده اوصل
الاصلي المكلف زمان يسع فيه الفعل الماموربه خلافا للمعتزلة ثم ان حكم اي حكم النسخ
بيان لمدة العمل القلب عندنا اصلا واهمال البدن بعثا لان عقد القلب مقصود وتحقق الابتلا
الاقوى ان الايمان راس الطاعة فيبقى الجسد بقوله وان العمل لا يصير قربة الا بنية القلب
والنية قد تصير قربة بلا عمل قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون
المقصود بعض الاعمال وقد يجاب عليه السلام امر بحسبين صلاة ليلة المعراج بمنع الرواية
على الخمس وكان صلى قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه وذلك وجوده
على الجواز لان الحديث منكور في الصحيحين والمقدمة الاولية بالقبول فان المقصود الحديث
تقتضي نسخ الشيء قبل التمكن من الاعتقاد والعمل وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم احد المكلفين وقد علم واعتقد فائدة الامر انه كان قبل علم جميع المكلفين
وعمل الجميع بعد شرط وعندكم لصحة بيان مدة العمل بالبدن لان العمل والمقصود من الامر

[illegible] القدوة

وجوه الرواية بعض تحمل ان تكون النسخ بيانا لمدة عمل العدد ويحتمل ان لا تكون بيان العقد

والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل رفعا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في زمان واحد لتعلق الامر بهما على ما تعلق به الامر فلذا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس
من هذا اليوم وكفى قال قبل الغروب بلحظة كان قصدا لعدد من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد
هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس كان
الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالرأي لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخفين دون
باطنه واذا كان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن فكان ابن سريج من اصحاب الشافعي
يجوز ذلك كان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا
اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص الدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يتساويان
والاجماع فيه كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب
وكذا الاجماع عندا لجمهور وكان الاجماع عبارة عن اجماع الاراء وما يعرف بالرأي كما نهاه الحسن
قال نحن اذا قدرنا جاز نسخ الاجماع بالاجماع وكانه اراد بان الاجماع يتعقق لمصلحة
ثم يتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ فقيل وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني انما وجد
بسنة حتى عليهم وظهر بعد النبي عليه السلام لو اجمعوا على الخطاء او لا مع انه قد يكون على خلاف
النص وهو غير منعقد قلنا لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا فلعله
شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع وقيل ان يقال انا نسلم ان المجمع المخالف خطأ واما يكون
كذلك لعله يكون مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي جعله منسوخا به لا قالت فحينئذ
يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لا ما نقوله يجوز ان لا يصل الينا ناسخ ذلك فلا يصح جعله ناسخا
مخالفا للاجماع فانه يكون ناسخا متواتيا كذا في الميزان وفيه نظر لان النقل الذي هو المراد
كونه منقولا لا يكون مبينا لانتهاء الحسن والاجماع لا يصلح ان يكون مبينا لما ذكرنا ان الرأي
لا حظ له في معرفة انتهاء الحسن قال بعض المتاخرين يجوز ان الواقعة طرأ عليها بسقط نصيبهم
من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه فلنا هذا ضعيف كما لم يسمح
بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ حديث رواه عمر رضي الله
واجمعوا على صحته واما جوزنا النسخ بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم

النص

جواز نسخ الكتاب بالسنة وهو قول عامة العلماء وذكر عيسى بن دينار وطائفة من أصحابنا
أن الكتاب لا ينسخ السنة وهذا غلط فاحش ومخالف لنص القرآن قال الله تعالى
وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم وقال تعالى وما ينطق عن الهوى
إن هو إلا وحي يوحى فجعل البيان إليه وبين أن ما ينطق به فهو وحي أنزل عليه
وقد ثبت أن الكتاب والسنة كلاهما وحي من الله تعالى لكن الكتاب متلو بلفظه
ومعجز بنظمه والسنة ليست كذلك وهذا هو الفرق بينهما وأما قوله تعالى
ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فالمراد بالآية الحكم
وبالخير الأنفع للعباد إما في التخفيف أو في التغليظ بحسب ما يعلم الله
تعالى من مصالح العباد وأما قوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم فالمراد
به بيان اللفظ والحكم جميعا لأن النسخ بيان مدة الحكم فإذا انقضت مدة الحكم
كان انقضاؤها بيانا لانتهاء الحكم كما أن ابتداءه بيان لابتدائه ولا يمتنع
أن يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاء حكم غير صادق كما لم يمتنع
أن يبين مجمل الكتاب بما لم ينزل في الكتاب بعينه ولا يمتنع أن يبين مدة الحكم
بما ليس في الكتاب بعينه كما بين تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها
وتحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير وغير ذلك مما لم ينص
عليه في الكتاب وأما نسخ الكتاب بالكتاب فنحو نسخ آيات المصابرة بآيات القتال
وأما نسخ السنة بالسنة فنحو قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور
فزوروها وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا
وادخروا وقوله كنت نهيتكم عن الانتباذ في الدباء والحنتم والمزفت فانتبذوا
وأما نسخ السنة بالكتاب فنحو نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة
بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فإن قلت
قد ثبت أن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فإنه شريعة من قبلنا وهي
شريعة لنا ما لم يقم الدليل على نسخها وقد قام الدليل على أحكامية التوجه
إلى بيت المقدس وهو قوله تعالى أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
قلت ترك التوجه إلى بيت المقدس ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وبالسنة المتواترة وهي قولنا أما نأمرهم بأمر
أنها شريعة لنا ما لم يقم الدليل على نسخها فلا يخرج عن كونه نسخا بالكتاب وأما نسخ الكتاب
بالسنة فما روته عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر أنها بأن الله أباح له من النساء
ما شاء بخ بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فإن قلت حرمة ما زاد على التسع محكما
محتمل النسخ بدليل أنها من بعد فإنه بمنزلة التأبيد قلت التأبيد إما أن يكون صريحا أو دلالة
والخطاب المجرد ليس صريحا فإن قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعني بقولك إنه مقطوع به أتعني به أن أصل الحكم
مقطوع به أم دوامه فإن قلت بالأول فمسلم لكن النسخ ليس بوارد عليه وإنما القطع وارد عليه
وتبين انتهاؤه وإن قلت بالثاني فممنوع لأن بقاء الحكم حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم ثابت
لاحتمال النسخ فإنه يرتفع في كل حال فأما بعده فإنه عليه السلام وجب الحكم ببقائه قطعا لانقطاع
بأن لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد أن يكون ما ثبت به النسخ مستندا إلى حال حياة النبي عليه السلام

سئلة
نسخ السنة بالسنة

والسنة

على

سئلة

قوله من بعد

لعدم الفائدة

بطريق الشهرة فيه قال القاضي أبو زيد الدبوسي في كتاب الله ساسخ بالسنة الأمر طريق
الزيادة على النص وفي بيان الأصول الوصية المفروضة في قوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم
الموت إن ترك خيرا الآية الوصية للوالدين والأقربين انتسخت بقوله عليه السلام
إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث فإنه وإن كان خبر واحد لكن الأمة تلقته
بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ أنواع التلاوة والحكم وما نسخ من القرآن في حياة النبي
صلى الله عليه وسلم بالإنساء حتى روي أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون
التلاوة مثل قوله تعالى لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل ما نسخ قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات ومثل قراءة من قرأ وهو ابن عباس
فاقطعوا أيمانهما نسخت تلاوتهما في حياة النبي عليه السلام بصرف القارئ عن حفظها والإفادة بذلك
الراوي بين أو بالإنساء كذا قاله فخر الإسلام وقالوا يجوز أن يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي
والإساءة والإماتة ليسا بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وفي حكمهما فإن قلت القرآن
يثبت بالتواتر ولم يثبت فيما روي إلا شذوذا فما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم
احتياجه إلى القطع فإن قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم شرعي حتى يجوز نسخه
قلت نريد بنسخ التلاوة أنه ينسخ الأحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك حكم شرعي
وقالوا إن بقاء إن قرآنا لما تواتر ثبت قرآنا فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصفي الحكم
مع بقاء أصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فإنها نسخ عندنا لأن الإطلاق صفي مقصود بالكلام
وحكم الخروج عن العهدة بإتيان المطلق والتقييد إثبات التقييد وحكم الخروج عن العهدة بإتيان
المقيد لا غير وهو ضرورة بيان التقييد فانعدام صفة الإطلاق وذلك لا يكون إلا نهاية
مدة الإطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لأنه إن أراد أن المقيد يستلزم عدم الجواز بدون التقييد
بحسب دلالة اللفظ فهو قول بفهوم المخالفة وإن أراد بحسب الصدع الأصلي فهو لا يكون حكما شرعيا
وعند الشافعي تخصيص لا نسخ رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر إليه وذلك
ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب حكما فلا فيما بتناوله العام حتى يكون العام خبرا لحكم لا قائلا لكن يتبين
أن العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص لا مقارنا وحاصله
أن التقييد للإثبات والتخصيص للإخراج وأي مشابهة بين الخروج من الحكم وبين إثبات الحكم
فلا يصح جعله تخصيصا فإن قلنا التخصيص أيضا من النسخ فلا يصار إلى النسخ عند إمكانه

سئلة
القرآن تثبت بالتواتر

محترز قيد الزيادة
قوله لكم دينكم ولي دين

برفع مسعود ص

قلت الدليل على ان خصوص الصوم لا يجوز ان يكون منتسخا بحيث صير الى التسخ فان كان خلاف الاصل حتى يحتاج تقرير هذا الخلاف زيادة النفي على الجلد بحد الواجب وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد جائز وعند بعضهم لا يجوز قلنا ممنوع لان النفي سياسة جاز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة هذا الايمان في كفارة اليمين الظهار والقياس على كفارة القتل استدلال بهذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين مطلقة والقياس لا يجوز نسخ الاطلاق والتقييد قياس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيها رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد

فصل

أفعال النبي صلى الله عليه وسلم الواردة منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى ما اختص به او قام دليل الخصوص فيه وما لا يصلح للاقتداء لبيان انها بمنزلة معصية فمن حدثت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصور في نفسه للفاعل وان وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه فجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلة عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وهو كفر في عصمة الانبياء ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل فلهذا رجحنا تبعيد بريرة والله وكانت من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض قسم المصنف فعاله عليه السلام الى اربعة تبعا لنفي الاسلام وسائر الاصوليين قسموا اكثر من اربعة فدخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي هو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدليل كله قطعية في حقه عليه السلام والجواب عنه ان المراد تقسيم افعاله عليه السلام بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيها الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله وافعاله على جهة اي صفة تقتضي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يتوقف دليل الخصوص وما لم نعلم في اي جهة فعله النبي صلى الله عليه وسلم قلنا فعله في اداء في منازل افعاله وهو الاباحات عن بيان فعاله شرع في بيان حكمها بالنسبة الينا وفيها اقوال ذكر بعض الحنفية تفصيله واكثر في ذكرها هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف فيه وفعله عليه السلام ان صح فانه كان سهوا

كالتسليم على رأس العصر وطعما كالاكل والشرب والقيام وغيرها او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح وغيرها الا بدينا الاتباع اياه وان كان غرضا فان بعضهم جعل الوقف فيه حتى يظهر ان النبي صلى الله عليه وسلم على اي وجه فعله من الاباحة والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعتبر من عليه بان هذا القابل ان كان يمنع الاتحاد ان يفعل امثال فعله فقد ثبت صفة الحظر في الاسباع وان كان لا يمنعهم فقد ثبت صفة الاباحة وهو ظن لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجب فيتوقف والحق ان يقال التوقف لوجوب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدى بتلك الجهة حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اباحته بالمقول ودليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي تتصف فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب او الندب وجه القول المختار ان في قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنبيها على جواز التأسي به في افعاله حتى يقوم الدليل المانع ويؤيد الوجه الاخصاصه عليه السلام والوحي وحيان المتلو وغير المتلو فوقع من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام وفي بيان طريقة في اظهار احكام الشرع أما بالوحي او بغيره من الاظهار والاجتهاد فقال الشبهة الحاصلة بان قال كيف ساغ للنبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد مع توصله الى ما يوجب اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو في حق النبي عليه السلام بعد علمه بالمبلغ وهو الملك بآية فاطمة المراد منها العمل الضروري المنافي للشك بان المبلغ ملك فان زال الوحي من الله تعالى الى ما اقترن من هذا القبيل قال الله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين هو النوع الثاني قوله او ثبت عند بانشارة الملك من غير بيان بالكلام وهو اشارة النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها وانواع الثالث قوله او بتذكر لقلبه اي ظهر بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه نورا يتولد من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما يتلى ولا يتجه بالتأمل في الاحكام المنصوصة حصل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باصطلاح المآل فان قلت عليه السلام على اجتهاده يدل على انه الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فما في بعضهم وهم الاشعرية وأكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا من حقه اي يكون الاجتهاد من

وهو ايضا على ما في هذه النسخة

من ه

الوحي

ولا يخفى ان هذا الكلام لا يخلو عن تناقض ظاهر فتأمل

والله اعلم

خط النبي عليه السلام في احكام الشرع محتجين بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى انه لا
ينطق الا عن وحي فالحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا وقد اجمعنا على ان كل ما ينطق
به في شأن القرآن فمعناه وما ينطق به هذا القرآن بهوى نفسه وانما هو بحسب ما يكاشف الباري
تعالى وروينا عن القرشي باسناده الى القرظي ومعناه ان ما ينطق به انما هو عن الوحي وبأن
سلمنا انه نفى عنه النطق بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا
يكون وحيا فان الاجتهاد مستند الى الله تعالى وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطأ
وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما يرجع اليه لاحتمال اصابة النقر بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع رجاء وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي مقدرة
ثلاثة ايام وقيل تختلف وفوت الفحوى وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الولي
الاقرب في النكاح فانه مدد يختلف فوت الخاطب الكفؤ لا فرق بين الاجتهاد بن لانه لو جاز
كان ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النقر فيكون ظنيا فيجوز مخالفته فاعلم ان قوله
يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عليه الخطأ في الجملة كان قوله تعالى عفا الله عنك لم
اذنت لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما عاتب عليه والثاني لا يحتمل القرار على الخطأ
لانه يؤدي الى الامر باتباع الخطأ وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد
من غير النبي صلى الله عليه وسلم من البيان بالرأي حيث يجوز مخالفته اجتهاد آخر لاحتمال
الخطأ والقرار عليه شرذكروا المصنف نظير المذكور من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله
وهذا اي اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم كالاحكام بها لقوة فوق العلم من غير نظر والاستدلال
فانه حجة قاطعة في حقه اي حق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لم يجز له مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند
الله فانه لا يكون في حق غيره بهذه القوة فانه ليس بحجة ما لم يسمع من قبلنا ما ذا افتى الله
ورسوله طيناحتى احتج ابو يوسف في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع انه لكان فيمن تقدمنا قيد بقوله تعالى وقلنا لهم
لانا هو هنا لنا اهل الكتاب او يهتم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعها لما انهم حرفوا
الكتاب من غير انكار على انه شريعة لنا سواء علينا التكلم لما تحقق شبهة السماع في اقوال
الصحابة نا سبا ان يلحق افعالهم السنة وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه
في قوله وفعله معتقدا للحقية من غير تأمل في الدليل يتولى القياس به اي قياس اتباعين

شرايع من قبلنا
ما لم يثبت انه
نسخ في شرعنا

الرأي ص

ومن بعدهم قيد بالاتباع لان مذهب صحابي اماما كان او مقتديا ليس بحجة على صحابي آخر فان الاحتمال
السماع من النبي صلى الله عليه وسلم بل الظاهر من حاله انه يتقي الخبر وكان فتواه مستفادا من
قول سمعناه ان قوله صادر عن الرأي وراي الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا الوحي
عليه السلام والاحوال التي تتغير بها الاحكام وهم مستبدون في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده والافيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس نصيبين
جهة السماع او لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين ثابت بنقلهم فلا كان يدرك بالقياس
فانه محتمل للخطأ فلا يكون حجة لغيرهم وقال الشافعي لا تقليد لواحد منهم اي من الصحابة سواء كان
يدرك بالقياس او لا لانه مذهب لهم فكان حجة لنا فتقض الحجج لان الصحابة تخالف بعضهم بعضا
وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر صار مذهبهم المتناقض وهو باطل وقد تقوم عامة اصحابنا منهم
ابو حنيفة وابو يوسف ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس حتى قالوا بالفساد بكل ما في اوائل
الحيض نحو كما قال محمد رضي الله عنه اقل الحيض ثلاثة وكساد شراء ما باع باقل مما باع قبل ذلك الغبن
مع ان القياس يقتضي جواز صلاة يقول بها بشر رضي الله عنه لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد
ما اشترت بثلاثمائة بيسيرا شريت واشتريت بمرأة لتلك المرأة ابقي من بين درهم ان الله تعالى
ابطل جهد وجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لم يثب واحلف عليه في غير اي اهل اصحابنا
فيما يدرك بالقياس نحو لم يستقر فيه بهذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد
الصحابي بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس
كما في اعلام قدر راس المال فانه ابو يوسف ومحمد تسمية راس المال ليس بشرط في السلم فيما
اذا كان راس المال مشارا اليه لان الاشارة اقطع في التعريف من التسمية والاعلام للتسمية يقضي
بالاجماع فكذا الاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر خلافه وابو حنيفة شرط الاعلام
بجواز السلم فيما اذا كان راس المال مشارا اليه وقال لفضاذ لك عن ابن عمر رضي الله عنهما
والاجير المشترك كالقصار والخياط ما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها
فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب والحرق الغالب فلا ضمان فيها بالاتفاق وذهبا
وجوب الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف
ابو حنيفة المروي عن علي فقال انه امين كالاجير الخاص فلا يضمن وهذا الاختلاف اي
الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تعيين الاقوال اشار الى محل النزاع وكان انما

القياس ان يجوز صلاة من يقول بها ولكن تركنا القياس بالاثر

الى العطاء وصاحبه

Marfat.com

ان يذكروا الان تخصيص محل الاجماع بعصر دون عصر بل نقول والبرهان على كل ما هنالك
اي من الصحابة من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يخفى عليه والتسليم وكان ذلك
اخلالا فاما الرأي انهم لما اختلفوا لم يحل لاحد منهم اتباع من ليس بمعصوم اذ لم يتعين وجه
الاجتهاد محل محل القياس ولا نسخ في القياس لجواز ان يكون الاول بانيا على
شاهد بشهادة قلبه ومن غير ان يعلم ان ذلك الحق بل لم يخبر فلا يكون سببا لانه لو تعلل
من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه وانما الباقي فاتهم فتوى في زمن الصحابة كشريح
والحسن البصري في عامة التابعين وغيرهم كان مذهبهم عند البعض وفي الفوائد كذا روي عن
ابي حنيفة رضي الله عنه لان الظاهر انهم في الفتوى على الرأي وليس في القوة والضعف مثل ما لهم
يجب تقليده كتقليد هم وقد صح ان علي رضي الله عنه تحاكم الى شريح وزيد وقال ردي عليّ فرسي
مع هذا اليهودي فقال شريح للهودي ما تقول قال درعي وفي يدي وليست لمسلمين من علي
فشهد له قنبر والحسن بن علي فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فلما التزم الحكم الذي رآه
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقته وانا اشهد انك
ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفي الاسلام اختلاف وفي الفوائد روي ابو حنيفة عن ابي
حنيفة انه قال ما اقلد هؤلاء هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما صار حجة لاجماعهم
واصابتهم بركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مما
معدوم في التابعين فكان نحن اولى بهذه الرواية ولا تعتبر رواية الجاهل وانما
نظر فقوي وقد رأيت الجمهور في الرأي كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده ٥ شرح
عاشر هاية وعشرين سنة واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا
خمسا وسبعين سنة لم يعطل فيها الا ثلاث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير ويستعفي
شريح الحجاج من القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة ثمان وسبعين وكذا قاله
الشعبي رحمهم الله

باب الاجماع

وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فقيد التمجيج
الامم السالفة وقيد في عصر ليخرج اتفاق جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل
هذا التعريف انما يصح على قولنا لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه

الى الرأي فقال اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر وكون الاجماع وما يتقرر به الاجماع
ثم ان عرية وهي الكلمة مبتدأ اي وجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروطهم في الفعلات
كان من باب اي باب الفصل كما اذا شرع اهل الاجتهاد في المزارعة والمضاربة او الشركة كان ذلك
اجماعا منهم على مشروعيته وصحته وهو اي متكلم او يقول البعض دون البعض اي يتفق بعض
المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك القول بين سائر المجتهدين وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد
مضي مدة التأمل وهي ثلاثة ايام او مجلس العمل وسمي هذا اجماعا سكوتيا وانما كان حجة
لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبته الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق
شيطان اخرس في موضع الحاجة وشرط لانعقاد الاجماع انقراض جميع من اهل العصر بالموت
الى آخره لان الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان
يجعل اشتهار الفتوى والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي
قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للهابة ولعدم تأدي نظره الى الجواب
ولا دليل على الرضى كما روي عن ابن عباس انه خالف عمر رضي الله عنهما في القول فقيل له هلا
اظهرت حجتك على عمر فقال كان جلالا مهيبا فهبته منصفو في رواية فقيل صح عن الشافعي انه قال
السكوت لو كان افادة لم يبق اجماع ينعقد الاجماع عنده وكيف الزم الشافعي هذا لانه اذا كان سكوت
القليل دليل الرضى والوفاق مع عدم تكلمهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضى فلي ان
يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل لدليل يدل على انعقاد الاجماع فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم
اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان اشد اهتماما بالاستماع
الحق من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم اذا لم تقولوا واخيرا لم اسمع واتهام المرتضى الصحابة لغرض
الاجماع لكن معلوم انه من ايمان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا في
باب القياس الا فيما يستفتى فيه الاجتهاد وكنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة
واستقراء الخبر في الاستحسان فان اجماع الصحابة فيها كاجماع المجتهدين ليس فيها ركن اي اتباع البدعة
والفسق لانه يورث التهمة ويسقط الدلالة والادلة انما ثبتت بالعدالة وهو
ابو بكر الباقلاني الى آخره الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان الامة
انما كانت حجة لعصمتهم عن الخطأ ولا يلزم ان تكون العصمة ثابتة للمجموع ثابتة للبعض
والجواب عنه ان العوام تبع للعلماء وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يقعد خلافهم

فيه
فيجب بحثهم لتقليد كونه من الصحابة ومن اجتمع في اجماع صحابة ... بله وسطه الأكثرون
لا بشرة قيل هو شرذمة لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح جماعة من علمائهم وهم في زمانه الصدر
هو الاصل فقال عليه السلام أفرأيتم كتيبة فيكم ابو بكر وعمر اتضلون كأبي بكر وعمر قلنا
ما نكذب بديلا على تضليلهم لنا بجعلهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يبقى كون اهل
المدينة الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عليه السلام ان المدينة
ترفض خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخبث خبيث فكون مقيلا عن اهلها فيكون قولهم صوابا
واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة لانه محرر على ما هو الخبث في نفس الامر
على الناشر وانقراض العصر بعض وتجويز المجتهد بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرع لانعقاد
عندنا وقال الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقراء الاقوال واستقراءها لا يثبت
الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقراء ولنا ان الادلة الدالة
على حجية الاجماع لم يفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة
نسخ فلا يجوز وكثرة الخلاف نظرا فيها اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا لا يصح في حق
الثاني يصح وقيل يشترط للاجماع الذي يعدم الاختلاف السابق فعند ابي حنيفة رحمه الله
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف فعند الشافعي الحق في هذا الخلاف
يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف
السابق عندنا ثلاثة وهو مختار فخر الاسلام وتصحيح المصنف والبيان ويؤيده ما ليس
كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف بين ايمتنا فعند ابي حنيفة يمنع من الانعقاد
وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية معه وفي رواية مع ابي حنيفة مستدلا بان مسئلة اتم
الولد وهي اذا اقتضى القاضي بيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند
ابي حنيفة في رواية الكرخي عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلفا الصحابة في بيع ام الولد
فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي رضي الله عنه يجوز ويكون ذلك بمنزلة ان الاختلاف في
المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع فتخلف اذ عندنا لعلها هي ليس باجماع وفيه شبهة
عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فضلا عن قضاء القاضي ببيع ام الولد مجتهدا فيه
غير مخالف للاجماع القطعي فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد مانع كخلاف الاكثر ه

وفي الخصوص
هو الاصح
آخر

وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عليه السلام يد الله
مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولم ينعقد الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد
ولنا ان لفظ الامة في قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل وان كان كل مجتهد
يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون ذا الصواب مع المخالف والمراد من قوله شذ شذ بعد ان
كان موافقا للجماعة حتى تتحقق الاجماع وهب فهو الحق اشتراط عدد التواتر في الاجماع ليس
بمقصود من تواطئهم على الخطأ وهب الجمهور الى هذا اشتراط تواطئهم لا الادلة الدالة على كون
الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد ويحتمل ان لم يبق من المجتهدين الا واحد يكون قوله
اجماعا لانه ضد الانفراد بصدق لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة فانتا لله
ويبطل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقله اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدونه ذلك وحكمه في الاصل
السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجتماع لا يتحقق بدونه ذلك وحكمه في الاصل
ان ثبت المراد به اي الاجماع شرعا على سبيل اليقين قطع كرامة هذه الامة فيدل بالاصل
لان الاجماع وما لا يكون موجبا للحكم قطعا لسد الخارص كما اذا ثبت الاجماع بنقل البعض وسكوت
الاخرين فانما قيد به الحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم
اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل ينعقد الاجماع وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة
لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا
ايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين زاد بها الصادقين في كل الامور الذين يجب
متابعتهم ولم يخص الامة لانا لا نعرف بعضها باعيانهم فيجب قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والله تعالى وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل
فكونهم اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حتى فان الشاهد بين مع
تقبل شهادتهم ما مع ان صدقهم مظنون قلت الله سبحانه وتعالى حكم بها بما اخبارهم ما لعدالة والحكم
لم ينا بصدقهم اما حكم الامة فلا يرد من صدقهم والداجي اي مستند الاجماع فد يكون من اخبار الامة
كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عليه السلام لا يبيعوا
الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على جواز ابق الابق في الارض وسببه القياس وقد يكون
من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات والبنات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم قال
بعض الاجماع لا ينعقد الا عن خبر الواحد والقياس وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالهام وتوفيق

قوله مستند

قوله والاجماع على امامة ابي بكر رضي الله عنه وسبب الاجتهاد وهو ان عثمان لما امامة في الصلوة بيان

قوله ان مستند اجماع الامة على امامة ابي بكر رضي الله عنه الخ

عليه
قائم

حمد الله فان قلت انا لم نسلم صحة الحديث لان عوام عليه السلام فانه قد تعارض في كتاب الله ناقض
قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء كما نه عليه السلام اذا عام يقضي بيمين وشاهد فنسخ القضاء
وذلك لا يجوز لان جواز نسخه مشروط بصلاحية القضاء قلت قول الرسول
دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عليه السلام فكان كتاب الله وسنة الرسول
الاحكام اثباتا بالقياس فلا يكون في كتاب الله تفريطا والمراد من قوله بعضهم معاذ الله ان
يثبت واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى فاعتبروا وهو التامل ايا اصاب
من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بضم الميم وضم الثاء فسر التامل بالاعتبار وبين
المراد منه والله اعلم بقوله انما نسمي الخ فيستحق بالمعصوبات حد ما شرع لاجله الانتباه
لان هذه الاوقاع انما تحقق بالتامل في احوالها ولما كان التامل هو الداعي الى هذا الوقع جعل
التامل نفس الوقع اقامة للسبب مقام المسبب وجعله دليلا معقولا باسباب نقلت عنها
عبارة او هو مثله من الجزاء فالتامل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر
فيه ايضا في الحكم والعلة والشرح كما جعل المثلات متعلقة باسباب نصا كذلك جعل الاحكام
الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان بمباشرة اسباب تلك المثلات يوجب المثلات كذلك
وجوه معنى الحكم المنصوص في عينه يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فلما الاعتبار الذكر
على صحة القياس ومن هذا يعرف انا لا نسلم استدلالهم بعبارة النص وهذا استدلال بدلالته
لانه ثابت بمعناه النصي لا انه معناه ودليلا معقولا لان الوقع محصل التامل لا نظير التامل
فان قلت الاعتبار المامور به انما هو ما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون
القياس المشروع حجة ما وجه قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو
دليل لصاحبنا على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات بحسبها فهو ايضا دليل لنا
ان القياس حجة لان دلالته وكذلك التامل هذا استدلال بان المعقول وجوه ان التامل
في حقائق اللغة لا استعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتامل في الاسد
مصفي الشجاعة لاستعارة الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين من حيث
انه تامل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع على انه مثل المنصوص عليه فان فعل هذا
اثبات الشيء بنفسه لانه قاس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكرتم قلت
لا نسلم ان هذا قياس بل هو اثبات بحكم ان القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم

العقل

العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستعارة مع كونها عرضة مرغوبة فكان القياس الذي هو
ضروري جائزا بالطريق الاولى فان قلت هذا بدل على جواز ما هو المقصود وجوب متابعته وهذا
لا يفيده قلت اذا جاز الاول وجب والا يلزم العبث اذ ليس احدا القياسين بدليل اخر اذ
اهل الحادثة وكلاهما منفيان ريسانة اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور في الاستدلال
من حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في شأنه قوله عليه السلام الخطة
بالخطة بالنصب اي بيعوا الخطة بالخطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يتعلق بها
باذكرت هو هنا محذوف في الجملة له فناسب تقديره بيعوا وجاء الرفع ايضا تقديره
بيع الخطة بالخطة على حذف المضاف والخطة مكيل اي الخطة شيء من شأنه الكيل
عند الزوجة معرفة مقدار وقول جنسه وقوله مثلا بمثل حال اي سواء بسواء يعني بيعوا الخطة
بخطة اخرى متماثلين والاحوال شروط اي بيعوا بهذا الوصف وهي التقوية بين البدلين ه
والاسم الايجاب والبيع صار فصرف الامر الى الحال التي هي شرط وارادة بالمثل القدر وهو
الكيل في المكيل والوزن في الموزونة ونحو ذلك بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل ووزنا
بوزن فكان قوله مثلا بمثل مرادا به الفضل في قوله عليه السلام والفضل ربا الفضل شيء
القدر اي القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين وحبة
حنطة بحنطتين ولا في بيع خمس حنطات بست حنطات او الدرهم بنصف صاع فصار حكم النص
وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر الحرمة اي حرمة الفضل ثبت بناء على هذا
حكم الامر وهو وجوب التسوية فتكون الحرمة ثابتة باشارة النص عرف ذلك بالتامل في
صفة النص وقوله عليه السلام الفضل ربا الان الربا اسم لكل زيادة في احد البدلين بهذا اي
الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي البادي العلة الداعية
الى وجوب التسوية بينا القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت
بجنسها تتحقق ان كونها متساوية وان تكون كذلك اي لم تكن اما متساوية الا بالقدر
والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا اذا لم يوجد القدر
كما في الهدايات لا تحصل المساواة في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقدر الصورة
والمعنى وفي ذلك القدر والجنس والى الجنس اشار عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة
اشار بقوله مثلا بمثل فكان القدر والجنس علة العلة في الحكم اضافا الى علة العلة ايضا

وجب ه

ع

دخلت

اي ه

اسم

وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لا نسلم أن المماثلة
حقيقة بتقدير ما ذكرتم فإن التفاوت بينهما وإن بقي في الوصف مع استوائهما قدرًا ووصفًا فإن
المالية تزداد بالجودة فإن من باع ثوبًا جيدًا بثوب ردئ ودرهم في مقابلة الجودة يجوز وإن باع
فقيزًا جيدًا بقفيزين ردئ ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عليه السلام جيدها ورديها سواء هذا
حكم النص أي كون الداعي إليه وجوب التسوية لقدر الجنس بأية بأشارة النص لا بمجرد الرأي
ووجدنا الأنوثة هذا أشد وهو في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا مقادير الأنوثة وهو
كالحمض والدخن إلى التفاوت أمثالا لا متساوية وكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض
في عقد البيع فشاكل الربا النص لأن التفاوت دل على إثبات أي إثبات حكم النص وهو كون العقد
خاليا عن العوض وكونه حرامًا على طريق الاعتبار المعهود به وهو أي القياس المتنازع
فيه بيننا وبين نفاته نظير المماثلات أي المعقولات الثابتة بالأدلة السالمة عن المعارضة هكون كل واحد
منها ثابتًا بالنص في محل معللا بعلة أشير إليها فيه فيكون الاعتبار بالمماثل في الحكم
الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فإن الله تعالى قال هو
الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم
مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار الآية نزلت في بني النضير
حيث ضاق الحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة أن لا يكون أولا عليه فنقضوا
العهد في نوبة أحد خرج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه للخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة أيام
فكان المنافقون يبعثون إليهم إنا لا نخرج من الحصن فإن قاتلوكم لنخرجن معكم وإن خرجتم لنخرجن معكم
فلما يئسوا من نصرهم طلبوا الصلح فأبى عليهم الأجلاء لأول الحشر معناه أول خروج أي وقت أول
الحشر وهو حشرهم إلى الشام وظن الناس أن لا يخرجوا من ديارهم لمنعتهم وظنوا بني النضير أن
حصونهم تمنعهم من الله فأتى أمر الله ومعنى يحتسب يتوهم أنهم خرجوا إلى الحشر
والسجارة قصدوا أولوا الأنوثة فلا يبقى للمسلمين صد جلائهم حصانون ومعنى يخربون بأيدي
المؤمنين تسببهم في ذلك كأنهم أمروهم وكلفوهم عليه فالإخراج من الدار مقوية كالقتل لقوله تعالى
ولو أنا كتبنا عليهم اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم فكان الخروج عديل
قتل النفس فاختار من أسباب القتل على الخروج والكفر يصلح داعيا لليد أولى إلى الخروج كما يصلح

للعمل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من أهل الكتاب بيان لخلط الجناية وقوله من ديارهم
بيان لخلط العقوبة وأول الحشر بدل على تكرار هذه العقوبة لأن الأول من الأصول الإضافية
يدل على الحشر الثاني بعده وهو أجلاء عمر رضي الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام الثاني بعث ثم
وعدنا أي الله تعالى بقوله فاعتبروا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل بما يوضح
لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر أحد المماثلين بالآخر فنحترز عن مثل ما فعلوا فنقيس مثل بما
نزل بهم فكذلك هنا أي فكذلك الحكم في الربويات لاستخراج مناط الحكم بإشارة صاحب الشرع
ليعمل به فيما لا نص فيه والحاصل أن القياس إما عن لغة أو الرأي فالقرآن نزل تبيانا
لكل شيء والقياس شيء فيه من تلك الأشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون
باسم الموضوع له فيكون تبيانا بمعناه وأما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله فقاسوا
ما لم يكن بما قد كان فإن قياس المعدوم بالموجود فاسد لأنه كما مماثلة بينهما على أن إسناد الحديث ضعيف
ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول هو أن تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وإن ثبت بدليل
فيه شبهة لكن وضع الشرع الأسباب على وجه يكون فيه شبهة لأجل العمل كالآيات المتناولة للعام
الذي خص منه البعض فكذا هذا والأصل في الأصل معلولة أي الأصل في النصوص من الكتاب والسنة
رجاع الأقسام يكون علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة أحكام الأول أن
الأصل في النصوص أن تكون معلولة والثاني أنها معللة بأحد أوصافها لا بكلها والثالث أن بأحد منها
والباء إشارة قوله لأنه لا بد في ذلك من لزوم لأنه التعيين أي دليل يعين ما هو العلة عن غيره هو الثالث
قوله ولا بد قبل ذلك أي قبل التعليل من قيام الدليل على أنه المحال شاهد أي أن النص معلول
في حال القياس والاستدلال يكون بعض الخمس بقين من جباية في خمس وما بقي كون الأصل
في النصوص التعليل جمع على المعلول بالشاهد لأن استدلال النصوص على العلة الجامعة بين محل النص
عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدًا على ثبوت الحكم في الفرع ثم القياس
نفسه لغة وشريعة كما ذكرنا وشرطه وركنه وحكمه وقد مر هذه الأمور الخمسة يجب معرفتها
في القياس فشرطه أن لا يكون الأصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند أكثر الفقهاء كالبر
إذا قيس عليه الأرز والفرع هو الأرز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في
المقيس عليه من نص أو إجماع والفرع هو فرع بيع الأرز متفاضلا والأشبه هو الأول لأن الأصل
يطلق على ما يبقى عليه غيره وعلى ما لا نفتقر إليه وسيتقبل الأدلة على الحد بالمضبوطة قول الأشبه

قوله من أهل الكتاب بيان لخلط الجناية وقوله من ديارهم بيان لخلط العقوبة وأول الحشر بدل على تكرار هذه العقوبة لأن الأول من الأصول الإضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو أجلاء عمر رضي الله عنه إياهم من خيبر إلى الشام الثاني بعث ثم وعدنا أي الله تعالى بقوله فاعتبروا إلى الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل بما يوضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر أحد المماثلين بالآخر فنحترز عن مثل ما فعلوا فنقيس مثل بما نزل بهم فكذلك هنا أي فكذلك الحكم في الربويات لاستخراج مناط الحكم بإشارة صاحب الشرع ليعمل به فيما لا نص فيه والحاصل أن القياس إما عن لغة أو الرأي فالقرآن نزل تبيانا لكل شيء والقياس شيء فيه من تلك الأشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسم الموضوع له فيكون تبيانا بمعناه وأما عن السنة فالمراد به الرأي الفاسد بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فإن قياس المعدوم بالموجود فاسد لأنه كما مماثلة بينهما على أن إسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي وعن المعقول هو أن تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وإن ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع الأسباب على وجه يكون فيه شبهة لأجل العمل كالآيات المتناولة للعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والأصل في الأصل معلولة أي الأصل في النصوص من الكتاب والسنة رجاع الأقسام يكون علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة أحكام الأول أن الأصل في النصوص أن تكون معلولة والثاني أنها معللة بأحد أوصافها لا بكلها والثالث أن بأحد منها والباء إشارة قوله لأنه لا بد في ذلك من لزوم لأنه التعيين أي دليل يعين ما هو العلة عن غيره هو الثالث قوله ولا بد قبل ذلك أي قبل التعليل من قيام الدليل على أنه المحال شاهد أي أن النص معلول في حال القياس والاستدلال يكون بعض الخمس بقين من جباية في خمس وما بقي كون الأصل في النصوص التعليل جمع على المعلول بالشاهد لأن استدلال النصوص على العلة الجامعة بين محل النص عليه والفرع شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدًا على ثبوت الحكم في الفرع ثم القياس نفسه لغة وشريعة كما ذكرنا وشرطه وركنه وحكمه وقد مر هذه الأمور الخمسة يجب معرفتها في القياس فشرطه أن لا يكون الأصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند أكثر الفقهاء كالبر إذا قيس عليه الأرز والفرع هو الأرز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس عليه من نص أو إجماع والفرع هو فرع بيع الأرز متفاضلا والأشبه هو الأول لأن الأصل يطلق على ما يبقى عليه غيره وعلى ما لا نفتقر إليه وسيتقبل الأدلة على الحد بالمضبوطة قول الأشبه

هو الثاني لان الذي يتبنى على الغير هو الحكم وهذا المعنى لا يوجد هذا فنقول انه ان كان المراد من الاصل النص فهي شرطان لا يكون النص اثبت الحكم مخصوصا محكوما به بنفسه مع حكم بذلك الحكم ليس المراد من المخصوص النهي المخصوص من صيغة عامة فانه خير ما يمر من القياس الا ترى ان اهل الافتة لما حتصى عن اباحة القتال الخارجين الشيوخ والصبيان بالقياس الباغي بعضي مع مضمون راجع الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بعضي مع وبين مع انه مع لابتداء المصاحبة فالباء لاستدامتها بنفس احد الباء للاستعانة كما في قوله كتبت بالقلم اي بسبب نفس آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل

كون ه

وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في حكمه صلة للخصوص وهي تدخل على المتروكين يحمل على القلب كشهادة حرمة اي قوله شهادته هذا او الحكم خمس شهادته من خصوص سائر الشهادات المشروطة بالعدد وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين فصدقه ما روي انه النبي صلى الله عليه وسلم اشترى فاقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله انا اصدقك فيما انبأتنا عن خبر السماء فلا اصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسب فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له فنفى على هذا حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان قوته في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان المخصوص احتمل اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا متى عدينا الحكم الى غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر الحاضرين انه رجح ان الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بناء على اخبار عن الشهادة لغيره بناء على العيان فان من رأى الشاهد في افاقة الصبا كالعيان ولذا لا يكون معدودا به الباء فيه للتعدية لان العدد لا تزيد فلا يتأتى المجاز الا بالصلة والضمير راجع الى الاصل سواء لا يكون الاصل عاما او خاصا من سائر القياس اي ما يلائم بقاءه الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عليه السلام تم صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه ان كان القياس فلا يجوز قياس المحلى عليه

منه ص

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص عليه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة ستة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدي فانه لا تتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين انهما ليسا من اصل

بل من شروط الشرط الاول كون وصف الاصل مستنبطا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي كما سنذكره ان شاء الله تعالى وعرض شرطا ان تعدي الحكم وهو انتقاله من محل الى آخر محال لانه عرض لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعرض الثاني بان المراد ان تعقل وهو شرط له لا نفسه وابطل بان يكون متعقدا وقت عقد متقدما او مقارنا متأخرا والثاني ان يكون التعدي حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية دل على ان الاسماء توقيفية وان الافعال والحروف في الخلاف جار فيها فكان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصيرا نصب لا يسمى خمرا قبل الشدة واذا اشتد سمي خمرا فكون حراما الآتي ان كتب اللغة والتصريف مملوة بالقياسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان الاسم اللغوي يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في الشيء الآخر بل بوجود صورته الا ترى ان الياقوت قاير بالذات والخزف ايضا قاير بالذات مع هذا لا يسمى الخزف ياقوتا وذكر وابن الانبيسة في الكتب ثابت بالنقل فيه والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنقل اذ لو كان معلوما بالاخر لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية قياس المستحاضة على المعاج في كونه ناقضا بعلة الطعم ثم قياس الضفادع على التمر بعلة الطعم ايضا فانه يكون قياس المستحاضة على البول بعلة الطعم فلا يحتاج الى القياس الآخر فلا يحتاج ان يكون المتعدي بعينه منصوصا بل لو وجد في ذلك الحكم نص في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس الخاص كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذا لم يكن نظيرا يكون الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع ما اذا كان فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم تكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا للحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقا لحكم القياس كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين الوصف المشروط فرع عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسرائيل للملامسة بان يقال الرباسيخ ماء محرم في محل محرر وهذا

الاسم

نص ه

المعنى موجود في الخاطئة فتكون الخاطئة رفعا يجري عليها حكم الرفع لانه ليس كل شرط
وإما لصحتها والفتح لكونه أي لكون التعليل لتصحيح الحرمة المساعدة الكفارة في الأصل
أي الخاطئة في الفتح عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا
خلافا لأحمد الحنبلي وعند الشافعي يصح ظهاره فيحرم وطؤها وتحل كحرمة الوطء والكفارة اذا أسلما
يصح ظهاره كما يصح طلاقه قياسا على المسلم فلنا هذا تغيير لحكم الأصل وهو ظهار المسلم في
الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الأصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية
بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة موجبة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها الان فيها
معنى العبادة وما الواجب على الظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
والواجب بالنص تحرير يخلفه الصوم والكافر ليس باهل له فلم يكن التحرير الخلف اهلا ولا لهذه
الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي
الناسي الصائم معذور مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ مع انهما يباشران
بما يديس في نفس الفعل اولى اما الخاطئ فظاهر واما المكره فلان فعله مستند الى المكره فلا يلحقه
الكفارة فعل اصلا لان عذره عاد وعذر اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بالاختيار
فكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا ترى الى قوله عليه السلام رفع الله عن
وسقاه خلاف الفرع وهو فعل الخاطئ والمكره لانه وجد من عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان من خلق الله تعالى على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا بوجوده بكسب العبد
فتعدية حكم الفطر من الناسي الى الخاطئ والمكره تكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والأصل
لان عذرهما ليس من قبل من له الحق وهذا اوجب سقوط الكفارة على الخاطئ فان قلت انتم
علة حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بظاهر في اثبات الحرمة قلت الأصل
في ثبوت الحرمة هو الوالد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى الى الابن الى ابويه كما انهما اصل استحقاق
ثم انهم ما وجب وهو الوطء يقامه ويستوي في ذلك الوطء الحلال والحرام والشرط الايمان
في كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط السادس اشتراط الشافعي الايمان في كفارة اليمين
والظهار للحرمان وعلل وقال هو تحرير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل
وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى موضع فيه نص مخصوص وذلك الشيء هو كفارة
اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق

الشرط السادس

تغيير له والشرط الرابع اي الواجب للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به ليمتاز من
الشروط المتضمنة في ضمن الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت
لا يصح القياس لانه تغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف يصح اشتراطه
قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل به كتعليل الشافعي في قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه حمل الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان
هذا مفهوم النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فاباح الله بالتمليك قياسا على الكسوة ثم
تصير بعد التعليل ما هو المفهوم من النص قبله حتى لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل
لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الأصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلان لا يجوز على
وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه أولى وانما خصصنا التعليل من قوله عليه السلام

لا يبيعن الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي في المنصوص عليه
من الاحوال هذا جواب لنقض يرد عليما ذكرنا وهو انه تغير حكم النص في الربا بالتعليل
لان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم
القليل الذي لو يدخل تحت الكيل بالتعليل تقدير الجواب انه عليه السلام استثنى الحالة عن
الا سواء بسواء اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين
واستثناء الحال عن العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فصار انه مستثنى من احوال
وهو حال التساوي والتفاضل والجواب قد ثبت ذلك اي التساوي الا في الكيل لان المراد
منه التساوي في الكيل بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا على اول الكلام ولم يتناول القليل فصار
التغيير بالتقرير اي بدلالته مصاحبا حالا من النص لا التعليل لانه اي لا بالتعليل وانما سقط حكمه
في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو انا نقول اوجب الزكوة وفسرها النبي عليه السلام
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها وانتم ابطلتم
بالتعليل بالمالية صورة الشاة حتى لم تجز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالتقرير بالاذن الثابت
بالنص وهو قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه وعد
ان يرزق الفقراء اي وعد الله للفقراء ان الغنم خير لهم وجعل ما مستحقا على الاغنياء لنفسه
كالشاة والبقرة نحرها فقراء امر الله الاغنياء بايجاب المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء

بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء من ذلك المعنى ومن حيث الشاة والبقر وهي ان اقتدين في
وذلك لا يحتمله اي ذلك المعنى لا يحتمل انجار ما وعد الله الفقراء من حيث هم فقراء الى ان يعيد
ذلك فتوح حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المخصوص بل بمطلق المال فكان الامر بايجاب الواجب
او بالاستعداد لتحقق حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فيثبت انه استعمال المعنى بالنص
المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وبكذا اي وكذا القياس واحسن منها اي وصف جعل علامة
اما قال وكذا هذا لان وكون الشيء بحيث يقوم مقام ذلك الشيء وايضا القياس الذي لا مدار له يكون مشتركا
الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم ولا يثبت القياس وانما جعل علامة
لان حاصل الشرع اما رأيت ودلالات على الاحكام لا موجبة لانها لا بين الوجوب على ما تعالى
فصار الحكم في المنصوص اذا كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما هو مذهب
مشايخ العراق يكون ذلك عملا على وجه حكما النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك ايضا وصفا لهما وجه مذهب مشايخ
العراق انا نتعرف دليل طعني والعلة دليل فيه شبهة ما دامت الحكم الى القطعي اولى من اضافته الى
المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه دليل فيه فوقها فان قلت اذا اثبت الحكم
في الاصل بالعلة فمن اين تتأتى التعدية الى الفرع قلت النص في الاصل صار اضافة الحكم اليه
موثرا الكلام نظير اثر في المنصوص لكونه النص اقوى منه واضعف النص في الفرع فاضيف الحكم
الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه دليل فيه اقوى منه وجه بعض مشايخنا ان العلة اذا اثبت كونها اصلا
في حكم الاصل ولا اثر في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا باباته حكما في الفرع بعلة
مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويكون ان يقال في
هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم انما كان احرى ان يكون في الاصل او الفرع وهو
الظاهر فيرتفع الخلاف على حمل النص اي من الاوصاف التي اشتملت عليها النص اي ثبت حكمه
به حدوا على انتقمه معنى البناء اما بصيغته كاشتمال ضرب على الكيل والحس او فيه صيغته
كاشتمال النص الذي من بيع الاثنين على البر بجنس التسليم الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن جعله
علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز به عما ان العلة الثابتة
اذا يستدل بكون القياس لوجوده اي لوجود ذلك الوصف في الفرع والباء فيه للسببية هذا

قوله ص

النص ص

اشارة الى ان كان القياس لمعنى في الاصل والفرع وحكما الاصل والوصف الجامع واما حكم
الفرع فثمرة القياس فيتحصل ولا يجوز ان يكون كما له وهو قول فاضل كذا قاله ابن الحاجب
وكلام المصنف وانه لكن صرح باني كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد منه توقف عليها
لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة الباقية وهو اي ذلك
المعنى الذي جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالقدرية فانها
لازمة للذهب والفضة علة لتباينها في وجوب الزكوة في حلي النساء والمتاجر الزكاة في المصوغ
منها كما صح في غير المصوغ بعلة التقدير باصل الخلقة وهذه الصفة لا تنفك بصيرورته حليا
والحكم عليها في باب الربا وهو مروي عنه انه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا
بالعدد في باب الزكوة لانها متعدية الى الحلي والمراد من القدرية ان يكون الذهب والفضة
بحال تقدر بها مالية الاشياء وعارضا كالتجارة في قوله عليه السلام فانها وعرض التجر
والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهي عارض لان النقد الذي في العرف ليس بمنضبط
واما اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدرهم في قوله عليه السلام المنتخاثة توضع في حجر
وان نظر اللام على الحصر فانه درهم عرفي النجر فان الدراهم علم اي موضوع غير مشتق عن معنى
والتعليل يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين التعليل باسم الدرهم
جواز باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتب الحرمة
على الاسم فكون قياسا في اللغة فلا يجوز وها هنا معنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا الاسم فكون
تعليلا بالوصف حقيقة فصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف في العدة
في قوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم او الطوافات علة الربا وهي الفدر
والجنس عند ابي الطيب في المطعومات والتقدير في الذهب والفضة عند الشافعي والاقتيات
والادخار عند مالك وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بالدرية
الثابتة في الذمة في جواز ادائها الدين عن الميت قال عليه السلام لعمر للمرأة التي سألته الحج عن ابيها
ارايت لو كان على ابيك دين تقضينه اما كان يترك فقال نعم فقال فدين الله احق ان قوله
عليه السلام دين محمد وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفرقا كعلة تحريم النساء
والجنس الكيل وحده او الوزن وحده وعندنا مثل القدر مع الجنس في علة تحريم التفاضل
ويجوز ان يكون ما وصف الذي جعل علة في النص كقوله عليه السلام انها من الطوافين وقوله

عن ص

وحد ص

لا ص

الوراقة

عليه السلام كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا بأي بالنص كتعليل جواز السلم بفقد العاقد
وكان بعرف في النص لانه معنى في العاقد لكنه ثابت بالنص اعتبارا لتزوج في السلم المنصوص
عليه بما روى انه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي
عاقدا والاحكام صفته فيكون بانيا بالقضايه فيكون كالثابت بعينه وهو كالتاي دليل
الحكم المصدر على الفاعل كون والوصف علة لما ذكرنا ان ركن القياس هو الوصف الذي اشار اليه
الدليل الذي يعلم به كان شهادة كون الوصف علة لحصول الحكم او في جنس الحكم
المعلل به قبل القياس كان شهادة الشاهدين بعد صلاحيتهما للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا
مسلما لا يقبل ما لم تثبت عدالته والموثر ما اضاف الظر الي عين العلة وجنسها وعين الحكم
وجنسه او بصحة اقترانه الاول ان يظهر بالنص عينية الوصف في عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع
الذي لم يذكر احد ما ثانيا في ان يظهر بالنص عينية الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب
كما بين الاخوة لاب وام في التقدير في الميراث مقاسمة لهما في ولاية النكاح فان الاخوة غير الميراث
لكن بينهما مجانسة في الجملة وكذا الشافعي يوفق جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلوات الفائتة بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض طهر في
جنسه في عينه باعتبار ان عدم الحرج والتكليف ما ظهر اثره كذلك الجنس جنس ذلك الحكم كاسقاط
القاضية عن الحايض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة التكرر في جنس ذلك الحكم وهو قطع
الوكعتين وعند الاقسام حجة وهو بصالح الوصف ملائمة وهو اي الملائمة تذكير الضمير
باعتبار كونها مصدرا ان يكون علي موافقة المعلل المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن السلف في الصحابة والتابعين بان لا يكون ثابتا على خلافه في التعليل اذ الكلام في العلة
الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العلل بما لا يكون موافقا للشرع كما
لما نقل عن الذين يباشرون في احكام الشرع وقالوا لفلان الي المراد بالمناسب اذا اضيف
اليه الحكما نظر كقولنا عرضت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزنا
وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيفت الفرقة الي اباء الاخر لانها تناسبه لا الي الاسلام
لانه عرف عاصما قاطعا للحقوق كتعليلنا بالقصر في ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم
بمعنى النكاح ولقايل ان يقول المصدر لا يجمع الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس كذلك
وقيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ او ان احد مضافا حذف في الثاني بعد الكاف والثاني جمع

الطلاق

كل منهما

المنقول على ما عمل مقصورا على السماع وقاطرا ملا عين ما سيرشاذ كذا في الشافية لما
يتصل به من الجزاء لان معناه التعليل والتعقيب في يدل على الصغر اعلم ان ولاية انكاح الصغار
معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغار معلولة بصلة الصغر عندنا وبالبكارة عند الشافعي
وفايدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفو من غير رضاها لا ينفذ عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فاما اي الصغر فوثر في ايتاء

البكر

الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة التبذير دون البكارة ما اثر الطواف منقول مطلق لما
يتصل به من المقصود وهو التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي

الثيب

علل به النبي صلى الله عليه وسلم بسقوط النجاسة عن الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة فانها من
الطوافين فالطواف منشأ الضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة موثرة
في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ التحير والتحير موثر في ايتاء الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل رسول الله صلى الله عليه وسلم ودونا الاطراد بعين الدليل الدال على ايتاء
صلاحيته وعدالته لا الاطراد وحده فان ما يقضي القاضي وهو الحكم عند وجوده والوصف وعلامته
عند عدمه كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب

الوصف

فائدته

وجوده اي عدما اذا وجد شغل شيء او غضب لم يحل له القضاء واذا المراد بوجه شغل القلب شيء
او غضب يحل القضاء اصبح اهل الطرد بان العلل الشرعية اما امارات على الاحكام او موجبة
لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف امارة الحكم فاذا اطرد
بعد ذلك الي عسى يحصل لان امارة الشيء ما يكون علامة لي وجود ذلك الشيء والمجانب
عنهم ان ظهور العلل امارات مسلم في حق الله تعالى جعلها امارات لانجاء تعالى واما
في حقنا فليست كذلك الي موجبة لانا مستلزمون بنسبة الاحكام الي العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها بالاضافة كما نسبت الاحراق الينا لنا ونسب حل البضع
الي النكاح والقصاص الي القتل ولزم ان المعلل متبتا واذا كان كذلك لم يكن بد من التعيين
لان الوجود قد يكون اتفاقا والمجرد الاطراد لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من
قال لصديقه انت حران كلمت زيدا دارو وجود الدخول مع الكلام كاد ارم انت حر وان علة
فلا بد ان يكون وصفا او من جنس اي من جنس الاوصاف المعللة لان في من حيث ان لا منها
لا تصلح دليلا لانا استفضنا العدم اي عدم العلة ولهذا قالوا الاستصحاب الي الصغر

الوصف اختلف في تعريفه فعلم
انه هو وجود الحكم عند
وجود الوصف في جميع الصور
وقال بعضهم هو الوجود بعد العدم وقال
الوجود والعدم عند العدم وقال
بعضهم الصغر هو الابوة والحكم معهم وجودا وعدما والنص
عام في الكل ولا كلام له اي في كان
وجود الوصف وعدمه كقوله عليه
الصلوة والسلام لا تقضي القاضي وهو غضبان انه معلول بشغل القلب
لانه يحل له القضاء وهو غضبان وعند
فراغ آلته ولا يحل له القضاء عند
شغل بغير الغضب وهذا
لانكار وجود الانادر
صح الاسرار

بادني ملابسة صح ظلما لعلة فانتفى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود علة من وجه اخر كما
لان العدم لا يكون اعلى حالا من الوجود بوجه ووصف لا يمنع وجوده وصفا آخر يثبت الحكم به
لما سبق ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفي كقول الشافعي
النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال ولا يؤخذ به مال لا يمنع قيام وصف
اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنسه الاحتياط بالشهادات
لانه يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يحتاط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت
بالمال والاكراه فيكون النكاح اسهل بنا من المال فلما ثبت النكاح بما لا يثبت به المال الذي ثبت بما
يثبت به المال اولى الا ان كون المال سببا متعينا استثناء عن اعم الاحوال وهو ما من جنس الاطراد
التعليل بالنفي في صحيح الاحوال الا في حال كون سبب الحكم المتنازع متعينا لا يكون بسبب آخر غيره فيصح
الاستدلال وهو في الحقيقة جواب عما يقال انتم جلتم بالنفي في مواضع كثيرة فما وجه الفرق بين النكاح ان لم
يفض لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب القيمة هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب
على عدم وجوب الضمان لان ضمان الغصب لا يكون الا بالغصب ومنها قولهم ايضا في المسح على
من البرء الذي في الصلوات الخمس في ذلك لانه لم يرد جزء عليه المسلمون بعض ما يجب الخمس فيما كان في
ايدي الكفار واستقل الى المسلمين بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر يكون في ايدي الكفار
لان قهر المالك يمنع ايجابه فلا يكون من الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي من جنس الاطراد
الاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا
في الزمن الماضي الاولى وفي هذا العبارة بحث لان الحكم كون ما ثبوت في الزمان الثاني ضروري الوجود
وهو علة توجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب هو الدليل الذي يثبت به الحكم
وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت
في الماضي مصاحبا للحال ويجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المحدود الى المفقود
وهو ليس بحجة عندنا استدل الشافعي على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت ما يغيره
قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما تثبت الشرائع بعد وفاته عليه السلام لاجماع المسلمين عند على
ان ما ثبت ليس بمبطل بعض الدليل الموجب لوجوده حكم في الشرع ليس موجبا ابقاءه الا ان البقاء
عرض آخر مفتقر الى علة اخرى واذا كان البقاء عين الوجود فما الذي كان ابقاءه عنه والجواب
عن الشرائع ان ابقاءها بعد الرسول عليه السلام لعدم الادلة الموجبة لبقائها وهو احتمال

النسخ فيها لكونه عليه السلام خاتم النبيين بنقل القرآن وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب
انما يتفق في كل حكم ثبت وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم لعدم
وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في
المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعد مجيء ليل مغير بطريق النظر والاجتهاد ؟
كان استصحاب الحال المستدل اي جعله حال البقاء دليلا في النافي على اثبوت مصاحبا الحكم موجبا
اي دليلا ملزما عند الشافعي وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها حجة دافعة
لالزام الخصم عليه وعبارة الخلاف تظهر في مسايل منها ما ذكره المصنف حتى قلنا في الشفص
اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ذلك الطالب فيها اي في السهم الذي في يده
وقال ليس لك فيها ذلك وانما هو في يدك بالاجارة ان الفقراء له يعني القول للمشتري ولا يجاب الى
بينة الشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملك ما في يده لان الشفيع يتمسك بالاصل
وان البينة ليل الملك ظاهرا والظاهر للدفع لا للالزام وقال الشافعي يجاب بينة لانه
يطلب الدفع لان الاخذ عنده وضع الشيخ المسئلة في بيع الشفص ليتحقق خلاف الشافعي
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده انت حر ان لم ادخل الدار اليوم
فانت حر ثم اختلفا فقال المولى قد دخلت وقال العبد لم ادخل عندنا لا يعتق العبد لان العبد متمسك باستصحاب
الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى عندنا خلافا للشافعي في القول قول العبد
لانه لا يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به تحصل غلبة الظن بالاجتهاد
والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظني معتبر وانما المعتبر منها ما قام الدليل
القطعي على اعتباره ولم يوجد هنا دليل ظني ولا دليل قطعي على اعتباره فلا يكون ان تمسك
الشيء كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تناقي امرين كل
واحد منهما اما يمكن ان الخبر المتنازع فيه كقولنا نقض الوضوء في غسل الرأس فقط ليس بفرض لان
من الغايات ما دخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله
تعالى فنظرة الى ميسرة فالارتفاق الرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا لعمري دليل
يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه جعل الدليل للزال الشك امر حادث بين العلم والجهل
فاية دليل يثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا
فالاولى ان يثبت فان قال هو وجود بعض الغايات مع عدم وجود بعضها قلنا هل

لعلم ان المشائخ فيه من اتى بقيل فان قال العلم في الشك لانه مع العلم لا يجتمع ولم يقل الاعلم
فقد اتفق الجهل وعدم الدليل وفي بعض الشروح ما دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل
بدليل فلا يكون تعارضا في الحقيقة لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط
التعارض اتحاد المحل فاختلف سبب الخبرين لان تعارض الدليلين في نفس الثبوت وفيه نظر
لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح بل غايته في الباب تعارض الاشباه
حيث الشك لكن اثر في التوقف لا الميل الى احدهما بالترجيح وقالوا ان يقول انه على
الاصل لا ميل الى احدهما لان وجوب الفصل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فيذهبي
وجود الفصل قطعا والاحتجاج بالاستصحاب الا وصف اي من جنس الاطراد والاحتجاج بالوصف
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يقع به اي ذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني ليوجد ذلك الوصف في الفرع كقول شمس الائمة
اصحابنا الشافعي في مس المرأة انه مس الفرج فكان حدثا كالمس الذاكر وهو باطل
لانه قياس لا مقتضى عليه لانه ان جعل نفس المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان
جعل مع وصف آخر وهو العمل لا يوجد ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو
ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في
الكتابة المعلقة بالموت انها باطلة انه عقد لا يمنع من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان
فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا طاهرا لان الكتابة
لا تمنع جواز الاعتاق من التكفير عندنا حالة كانت او موجلة فلم يكن عدمها مانعا عن التكفير
دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على الدليل الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق
يصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة فتقبل اقامة الدليل كان فاسدا
والاحتجاج عالا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول
بعض اصحابنا الشافعي في منع جواز الصلوة بثلاث اي الدلالات ما نص الصدوق عن سبعة
يريد بها الفاتحة فلا تنادي بها الصلوة كما دون الاية اي كما لا يجزئ بدون الاية وهذا
ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان عن السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في الخلاصة ان قراءة
الفاتحة كون حروفها بحيث لو جمعها يقرأ سبع ايات من القرآن متفرقة او ثلاثة ايات
يسيرة مثل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في

الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمسلمين وهذا اخبر منقول عن السلف بل احد من كان من
طرق الفقهاء بتقليدين والاحتجاج بالادلة لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال الا في هذه
الحادثة كذا في الاصل حكما الا في هذه الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس
على الصبي والمجنون زكاة فعلى ليه دليل تام لانه قال لا اعلم اصحاب الظواهر لا دليل لي متعقد
النفي بل يكفي التمسك بالادلة وهو المراد من قولهم والاحتجاج بالادلة وقال بعضهم رحمه
على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة احدا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك
اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية فانه تعالى علل بنيته عليه انتفاء
الاحتجاج بالدليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
مدعي حقيقة الوجود والعدم كقولنا زيد في الدار زيد ليس في الدار وامثالهما في الشرعيات
مدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مثلا حكما شرعيا واما النافي فيتمسك بوجوه الوجوب
ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى
وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم
امر النبي صلى الله عليه وسلم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا
دليل لنفي الدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة لا واسطة بين الاثبات
والنفي قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا
علم له بذلك فمن اين له الدليل لا جائز بانتفاء الدليل وهذا احتجاج بالادلة فان قلت
قد قال ابو حنيفة لا خمس في الصعتر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه
بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس في الصعتر فان قلت
فما قال انه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء ولا
خمس في الماء وهذا اشارة الى معنى مؤثر وهو ان القياس ان لا يجب فيه الخمس لانه انما يجب
فيما كان اصله في يد الصدق وحرثه ايدينا قهرا او غلبة وانما وجب في بعض الاموال بالاثر
ولم يرد فيما تنبت الارض اثر فبقي على اصل القياس وجملة ما يعلل به اي جميع ما يقع
التعليل لاجله اربعة اصناف الحاصر عن بيان القياس وكنه شرع في بيان حكمه الاول
اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه
والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب

الوراق

بقي الجنس انفراده على ما هو علة محرمة للبيع نسيئة امرا فعندنا تحرم وعند الشافعي لا تحرم وهذا الخلاف وقع في موجب الحكم بعد صحة اثباته بالرأي وانما يرجع الى الدعوى الدليل من قول احد لانه اما اشارة او اقتضاء لان الثابت بهما ثابت بالنص فلما الجنس لم قرره يحرم النسيئة باشارته لان علة الربا القدر والجنس على ما مر وجد في النسيئة شبهة الفضل وهي الحاصل في احد الجانبين لان التفاضل من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا شبهة الربا لا الربا لشبهة كما حقيقة في هذا الباب حتى صححنا البيع مجانة بشبهة الربا وصفة السوم في زكاة الانعام وهذا مثال لاثبات وصفا موجب وهذه الصفة حل هي شرط الزكاة امر اقصد العامة شرط وعندنا مالك لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السايمة شاة وله اطلاق قوله تعالى حذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهوة في النكاح هذا مثال لاثبات الشرط الحكم اختلف في اشتراط الشهوة في النكاح وهي شرط عندنا خلافا لمالك لا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهوة وهو يتمسك بقوله عليه السلام اطلق في النكاح شرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهوة هذا مثال لاثبات صفة الشرط ولا اختلاف فيها وهو ان الشهوة شرط لانعقاد النكاح باتفاق بيننا وبين الشافعي وانما اختلفنا في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة وهو يتمسك بقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فلما لم يصح قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي و استقراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة مشروعة ام لا فعندنا ليس صلوة خلافا للشافعي وهو يتمسك بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلى احدكم الصبح فليركع ركعة واحدة واما ما روي انه عليه السلام نهى عن البتراء اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لاثبات صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عندنا حتى يضلل جاحده لقوله عليه السلام ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والزايد لا بد ان يكون من جنس المزيد عليه وعند صاحبيه والشافعي سنة لقوله عليه السلام لا حتى سال اعرابي فقال هل علي غيرهن فقال لا الا ان تطوع اي الى ما ليس

له

لا يشترط في النكاح شهود عند حالة الرضى لانه تعالى عنه

قوله

فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه طالبا الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا حتى بطل التعليل عنده عندها ان يكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جايز عند الشافعي لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة تصديه التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة القاصرة كالتعليل بالمنتهى انما قبول العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها مع كان الحكم لا يتعلق بالعلة في النص وتكون العلة صحيحة بدون التعدية وكذا هذا لان تأثير صحة العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعمل او العمل والتعليل لا يفيد العمل بالاتفاق لا عمل امر في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بدون التعليل لان فرض انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل تحصل هذه الفايدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معللا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمنع نصب علامتين على شيء واحد فيحل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المقيس عليه اضافي الى النص عندنا فلا مأثرة في العلة القاصرة وعند الشافعي الحكم مضاف الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة وهذا لين شيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال لمحل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدوران نقول لا يجوز ان يقال وصفها في نفسها لا تتوقف على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه توقف مقيتة فلا يضر اما المتنع اذا كان باشارة ما سبق كل واحد منها على الآخر والتعليل للاقسام الثلاثة الاولى وفيها باطل لا خلاف في ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي لا يطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفة اثبات الشرع وليس العبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرط لوجد الحكم بدونه وبعدما صار شرطا لا يوجد بدونه وكان رفعا للحكم وليس العبد ذلك والخلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جايز وانما الخلاف في اثباتها بطريق

ط

معتبر

التعدية من اصل بان ثبت سببا فشرط الحكم بقول واجماع فتعليل واما تعدي الى محل آخر
فقال عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وهو الحق
الاسلام احتج المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قلنا الوالطة طلى الزنا
مثلا في كونه سببا للحد لا بد ان نقول ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين الوالطة
ليمكن جعل الوالطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا
والوالطة عن كونهما موجبين بانا الحكم اذا استند الى المعنى المشترك استحال عدم دلالته
الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل وارتفع
في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس في
الشرع الى مظنون وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام والمعنى الظاهر
فيخرج الزنا والوالطة عن كونهما موجبين بالحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد
اذا كان قاصرا كما لا يخرج الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب لحد بسببية الزنا
فالمراد من قولنا المعنى والتعليل الاقناعي باطل لانها ابتداء الاطلاق التعدية تارة
تحتمل الاسلام والا فالمراد منه التعليل مطلقا فلم يبق الا الرابع اي ما يطابق استعمال القياس
الا في القسم الرابع وهو تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان
تكون التعدية بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان
شرع في بيان الاستحسان قيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه يشكل بجامع اذا لم
يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاولى ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض
القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان وقوله يعارض القياس الجلي يخرج القياس
الذي تركه الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان
والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كما تسلم فان القياس
يأبى جواز اعتماد المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله عليه السلام لا
تبع ما ليس عندك واجيب
يأمر انسانا بان يخرز له خفا كذا وبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس تفسير
ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه
فان قلت الاجماع معارضا لنص وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك واجيب

وسلم الله التمن ولا
يسلم

وقع

بان النص هاهنا مخصوص في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان شرط المخصوص عندنا
ان الاجماع ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول والنقض
مصور قبل الاجماع بالسلم فيجوز بعده بالاجماع وظهر الا في مثاله للضرورة فان القياس
تتفق عدم ظهورها اذا انتجست لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس
لضرورة عامة الناس وطهارة سؤر سباع الطير مثاله للقياس الخفي فان القياس الظاهر
يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم
ليست بنجس العين ونجاسة سؤرها باعتبار لنها تاكل بالسنتها وتخلط لعابها النجس بالماء
وسباع الطير تاخذ منقارها وهو عظم وهو ليس بنجس من الميت فعظم الحي اولى وانما
صارت العلة عندنا هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان على القياس بعد بيان
انواع الاستحسان عنده علة باثرها خلافا لاهل الظرد كما مر تمامه في القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة واصحابه بان حجج الشرع اربعة
والاستحسان قسم خامس نفس به ابو حنيفة وهذا قول ما انتشبي لانه ان انكر واحدة
التسمية لا مشاحة في الاصطلاحات وان انكر اصل حجية المعنى فباطل ايضا لانا نبين
به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من
القياس ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذ القول اثبت
مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم وهذا معنى طاهر
الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع
بجلده وهذا الاستحسان قوي لان الباطن في حق الحكم على القياس كالاثر للاثر
الا تري ان الدباغ ظاهرة والمعنى باطنة ونزح المتقي لقوة اثرها من حيث الدوام
والضعف في الدبغ لضعف اثرها من حيث الكدورة والنتن وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي مأخذه كما اذا تلا اية السجدة في صلاته
فانه يرجح بها ان شاء ان كانت الاية في اخر السورة وان شاء سجد الان الركوع محتاج
الى النية دون السجدة ولو كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد بها ثم يقوم
فيقرا ما بقي فان ركع في موضع السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجز الا اولم

ثم ان كانت مضبوطة تتعدى بها لظاهرة
لانكس سورها طاهرة وسباع الطير تكس لانها تاكل الجيف
به وان كانت مظاهرة تكس لانها تاكل الجيف
تكانتشكا لدعاصه الجيف ١٢ شرح التحرير

بيانه

ايضاحه

لانه لا يجوز ان الظاهر يرجحون على الباطن
بعضهم وانا نرجح ان بعض الاثر قوي من
ضعف الاثر فيسقط
او ضعف الاثر للاثر سقط

اولم يوجد الا نها صارت دينا في الذمة ولا تتأدى بالركوع ولا بتجدة الصلاتية كذا في الكافي
وذكر الناطفي شيخ القدوري في الاجناس ولو نكم في وسط السورة يروي السجدة عن
التلاوة والركوع جميعا جاز ضمها في القياس وبه اخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام سجدة
التلاوة فانه يجزيها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع
على السجود في قوله تعالى وخروا ركعا سجدا فان الخرور هو السقوط موجود في التجود ودون
الركوع فهذا قياس ظاهر وفي الاستحسان لا تجزيه لان اصل السجود والركوع غير حقيقة
الا تري ان الركوع في الصلاة لا يغني عن السجدة فيها فان لا يغني عن سجدة التلاوة كان اولى
وهذا اثر الظاهر لان المامور به اتيان ما يؤدي بعينه فيفسد به وجه القياس اكونه اثر الزلل
بالعمل لسبب قوة اثره الباطن الا تري ان السجود عند التلاوة لم يشرع في بنية مقصودة والركوع
نذر وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة يحمل ما هو المقصود من السجود لان الركوع
فيها عبادة كالسجود فسقط عند السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجزيه اقامة الركوع
مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود
بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نقص الشبه والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى
من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود ثم بين المصنف الفرق المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن الاثر
والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي فصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر
لانها غير معلولة بل هي مصروفة بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا تري
ان الاختلاف في القبض قبل القبض المبيع لان وجوب ضمان المبيع قياسا لانها لما اتفقا على المبيع
وكان المشتري والمشتري كل منهما يدعي شيئا في الظاهر على البايع وهو البايع يدعي زيادة الثمن وكان
القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على ابائه كما في سائر
الخصومات وفي جهة اي يمين البايع كما يجب على المشتري ايضا لكن استحسانا لان المشتري
يدعي تسليم المبيع عند احتمالها اقر به والبايع ينكره وهذا اي وجوب التحالف قبل
القبض حكم عدمي الى قوله بين اي وان في البايع والمشتري حتى وقع الاختلاف بينهما بعد
موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قايم مقام
المورث في حقوق العباد دون الاجارة اي احدى وجوب التحالف ضمن المبيع الى الاجارة حتى لو

اختلف المتبايعان في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ المتقاضي في العمل يتحالفان لان التحالف
لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة محتمل للفسخ
واما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلا يجب بين البايع الا الاكثر
وهو قوله لما بينا ان الاختلاف في مقدار الثمن والسلعة قايمة بعينها تحالفا وترادا لان المشتري
لا يدعي على البايع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند
ابي حنيفة رحمه الله فيقتصر على مورد النص ولان البيع يتعيب بالرابين ولا يتحالف
الموجود والمستحق اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رحمه الله يجري التحالف بين الوارثين
لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر وهذا المعنى
يتحقق قبل النقض وبعده وجه قولهما ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فان العقد
لا يختلف باختلاف الثمن لان البيع بالف قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلا يصح تعديته
وشرط الاجتهاد لما فرغ من بيان القياس وركنه شرط شرع في بيان الاجتهاد
وشرطه لانه لا بد للقياس من قايس وقايس به بين الاجتهاد لشرفه وهي عند الاصوليين
بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يجري على الكتاب بمعانيه اي
مع معانيه لغة وشرعا وهو وجوهه التي قلنا مثل العام والخاص وسائر الاحكام وكاشتراط
ضبطها لم يكفي ان يكون عالما بها بل ان يعرف اوقات الحاجة قبل المراد به ما تعلق به
الاحكام وذلك مقدار خمسمايه اية على السنة بطرقها والمراد به ايضا ما تعلق به الاحكام
وان يعرف وجوه القياس اي طرايقه وشرايطه وحكم الاصابة تطلب الراجح حتى قلنا ان المجتهد
يحتي ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسايل الفقهية واحد بان ابن مسعود
في المغصوبة وفي اليمامات عشرا وجها قبل الدخول بها واربعة لها مهرا قال ابن مسعود فيها
اجتهد برايي فان يكن صوابا فمن الله ولك يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه
ينكره عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطا وقالت المعتزلة كل مجتهد
مصيب لانه تعالى كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف
بما ليس في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصلي كل صلاة
والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات التي من
اصول الدين والحق فيها واحد بالاجماع والمخطي فيها كافر ان خالف مسلمات الاسلام كاليهود

الحواشي

ف

ضمناه

نقصه

الاقسام

اليه يوضع ولا قياس التجانز والشهود والاعادة وكيفية
يعرف القياس الخفي ان يعرف وصف معاني لفظ الاصل
او نقيضه بالمعنى ان يعرف من العام وسائر الاقسام
ويشترط ايضا معرفة اللغة كما بيان

ب

الجهات

هي

لفظ

الحق في موضع الخلاف
واحد

والنصاري يذهب الى انه مصيب ولم يكلف باصابة ما عند الله من الحق بل كلف بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق كمن ام جماعة بطلب فرس فخرج كل واحد جانبا فكل واحد منهم مصيب في الطلب لكن من وجد الفرس مصيبا ابتداء وانتهاء واباشرات ومصيبا ابتداء لا انتهاء ان اجتهد في القبلة مصيب لاصابته فان اصحابنا الى حنيفة رحمه الله تعالى قالوا في قوم متحيرين في القبلة تشاغلوا في الصحراء من غير امام فصلوا كذلك لان امامة الصلي عنده في القبلة الاولى فاسدة بعض شرط المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده وعند البعض والبه مال الشيخ ابو منصور لقوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس الاجتهاد بمعنى ان يكون فعله شرعيا فيكون ماجورا ومخطئا انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب ان الخطأ المطلق لا يوجب الاجر فقوله لك حسنة يدل على ان خطأ ليس الخطأ الكامل فقد يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد وهذا اي اجلال كل مجتهد يقتضي ان يكون مصيبا قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علته وانما سمي هذا تخصيصا لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم فان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت بالعموم لم يكن اخراج بعض المحال عن تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى نقيضه وهو كل جزء خلافا للبعض كشارح المنار فانه يجوز هذا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة امارة على الحكم يجعل الشارع فجاز ان يجعل الوصف امارة في بعض المواضع دون بعض فالوصف لا يخرج عما كان امارة لان الامارة لا يتأتى وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص العلة المنصوصة جوزه بعض مع ان تخصيص المستنبط لان الله تعالى جعل السرقة والزنا مقتضيين للحد والقطع وقد يوجد زنا من غير احد ولا يقطع في ذلك ابو بيان التخصيص ان نص على العلة كانت علة في نفسها اي لكن الحكم اي كون الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة المعارض قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجود ها تخصيصا لتلك العلة اي مخرجا من كونه محلا لتأثير العلة هذا الدليل على ان المانع انما ذكر هذا الان يخرج قوله لكنه لم يثبت لا يسع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص فلا بد من تصوير المجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين حد ورود النقض على علتها

ما اصاصا لها الخ وعند انا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه نقض يمكنه ان يقول قد وجدت علتي وفي صورة النقض قد خص التخصيص بالمانع يستلزم التناقض بحذف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية تقتضي لزوم الحكم طالما كانت العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتفى جزء ما او ارد عليه وصف آخر لم تبق العلة علة فتخلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم لمانع ترتب عليه فيرجع الى وصف ناقض وذلك اي بيان كون عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم وفي عدم العلة عندنا في الصاير المنار اذا اصاب المانع في حالة انه يفسد الصوم اخرجت ركنه ويلزم عليه الناسي فانه صوم لا يفسد مع قولنا ان ركن الصوم حقيقة فمن اجاز التخصيص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل بوجود المانع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من اكل ناسيا فليصم فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتناع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله فسقط عنه مؤاخذة الجناية فصار كالاكل كلا اكلا حكما وبقي الصوم بقاء وركنه لا المانع مع قوات ركنه والناسي ليس في معناه لان الفعل الذي يفوت ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا الحكم وهو الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبقي على هذا اي بيني من اجاز تخصيص العلة عليه جواز تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار شرح المنار والاولى ان يقرا وبقي على صيغة المجهول اي وبقي على بحث التخصيص التقسيم المذكور لان التقسيمين الاولين ليسا بما نحن الحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا المانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الخمس ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء العلة كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع عام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الحكم ولكنه لا تتم الصفقة بالنقض معه ويتمكن لمن له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضى ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه لا يمنع من ثبوت الحكم ولا من تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من

النسخ بعد مضاء وانقضاء ولكنه ممنوع لان وجود الحكم وعدمه مالك لان الملكية تثبت لاجل البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للزوال فتخلف العلل عما يتبين لها تشريع بمنزلة القياس وركنه وحكمه شروع في قدر يتم بيانه اذا لقياس ايضا تعليم اذا علمت من الفرع قال ثم العلل نوعان علل في عين القايسين واما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه واما قلنا فيها على الخصوص لان الشرع لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها بالانتفاء في الشرع فقدم الطردية في بيانها فيها طردية وهي ما ذكرنا وشبهية وهي التي لا يصح بالطرد وان كان فاسدا الا انه مال اليها اهل النظر فلذلك ذكر اهل الطردية لتعيين الاعتراضات الواردة عليه فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو الوارد على نفس المعلل اي بقول السايل بانتفاء المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المشاع فيه وهذا القيد اضافه المصنف واصطلاح البعض وهو مذكور في بيان غيره وهذا القول يحيى اصحاب الطرد الى القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المشاع فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر وراء كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم تلزم قضاؤه فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية انما كان كذلك لوجوب التعيين حكما لها مع وصف الفرضية فمتى سلمنا عدم الايجاب الاتعيين النية وهو الواجب ولما بجزئه باطلاق النية على اتعيين التعيين فسلمنا ان التعيين واجب لكن لا يلزم من عدم ثبوت ما يناسب عما فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل هو تعيين ام لا عندهم ليس تعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم تفرد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له ما يجوز صار اطلاق النية فيه بمنزلة التعيين فصار بمطلق الامر كالمتعدد في الاداء فان قلت ان الخصم يقول التعيين طريق القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لزمك الخلاف قلت هذا القيد غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين تصدا فان زاد واهذا القيد في استدلالهم رد عند المجادلة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب

وعلى كل قسم ضرب من الدفع هـ

يؤدي الى القول بتخصيص العلة لان السايل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمصنف هنا انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس تخصيصا لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما ذكر بعده مقصود السايل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه معنى فلهذا تبع عنده والمانعة وهي جعله قول السايل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة اقسام الاستفسار اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول لا نسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجبة في المشاع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل هذا قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب بل الكفارة متعلقة بالافطار بالجماع لانه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاح اي صلاح الوصف الحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية مناسب قول الشافعي في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها حالة باعث النكاح لعدم الممانعة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له اثر في موضع آخر سوى محل النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستغرق محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي جعله المعلل علة مثل ان يقول في المسئلة لا اسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى حد يكيته لا انا نرى انا لو كيته لا اثر لها في التثليث وجوده كما في التيامن في الوضوء وجوده كما في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا كيفية وفساد الوضع وهو حمل قياس مرضوح على خلاف متقضى ترتيب الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مغايرا للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراض على اصل الطردية كتعليل اي تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي ابانها باسلام احد الزوجين هو قول الزوج اسلم احدهما فان كانت هذه فرقة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض لتاكد النكاح وان كانت غير فرقة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقال الحادث بينهما اختلاف الدين فلا تقع الفرقة على انقضاء

ان وجب الحد لزنا فلان لا اسلم ان الكفار مخاطبون بالحدود مع

نسخة

القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين قلنا هذا قول فاسد لان صحيحا في الاصل من حيث ان الاختلاف هناك حادث بالردة فهي بسبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث بالاسلام المسلم وهو بعد عاصما لا قاطعا فصار الى وصف بأنه عارض الحكم أصلا ان فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم سببا في الرفع على المناقضة لان الاطراء انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل لانه غير مفيد فكذا تأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد فساد الوضع لا وجود سببي للانتقال الى علة اخرى فأما النقض فيمكن الاحتراز عنه في محل آخر الجواب عن النقض ان زاد وصفا آخر ان كان الصلة طردية وان كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليه كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلاة وكيف اقول في النية هذا استفهام على سبيل الانكار اي لا يقال في جرب النية فانه ينقض فصل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة حكمية صرح بها المعني بل ثابتة بطريق المعقول اذ ليس على الاعضاء شيء يزيل هذه الطهارة والصلاة لا تتأدى بهذه النية بخلاف فصل النجاسة لانه مفعول لما فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل وهو نجس نقول لا نسلم ان فصل الاعضاء المفروضة في الوضوء غير مفعول للمعنى فانا نقيس غسل كل البدن لان خروج النجاسة غير مرئي ومدرك بالحدث الكائن على البدن بناء على ان الصفة اذا كانت ثابتة في ذات كان الحادث بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي جملة البدن فانها الوجه واليدان والرأس والرجلان طرفا القلوب وما يليهن طرفا الفرج تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث الكثير والمرور فاقيم على القياس فيما لا حرج فيه وهو الحدث في الحيض فلا يكون غسل الاعضاء المفروضة غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من جنس في المحل يكون الغسل كان بنية فصلها اعني انا كنا نحن الحادث وصف المحل بالخبث فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانها تعمل بطبعها سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا الثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية وكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في حدوث انتفاء الى النية بخلاف الثواب لانه لو ثبت مصالح الى النية والحصر ان يمنع كونه من باب الحقيقة وانما كان كذلك ان لو كان المراد نجاسة حقيقة فاما لو كان حكمية فان الله امر بحكم شرعا فيفتقر الى النية

الى التعليل

ولما المؤثرة اي الدليل المؤثر فليس السائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل الا ان يعترض عليها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة واجماع الامة وهذه الادلة لا تحتمل النقض وكذا التأثير الثابت بها الا ان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع لان التأثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثال ما ظهر اثره بالكتاب ما علمنا في الخارج من غير السبيلين قلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج نجس فان طرأ بيان الاثر قلنا لهذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فثبت في صورة النزاع قياسا عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وثبت ما ظهر اثره بالسنة ما علمنا في سؤر سوى الكلب والخنزير بانه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها طوافة قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما ظهر اثره بالاجماع ما علمنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب لانه تفويت فان طرأ بيان الاثر قلنا ان حد السرقة شرع زجرا واستدلالا وفي بعث المنفعة على الكمال انتفاء من وجه فلا يجب زاجرا كما لو كان الشان اذا تعارض مناقضة اي اذا ورد نقض صريح على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطريق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما نذكر ان شاء الله كما نقول في الخارج اي في التعليل بالعلة المؤثرة واريد النقض الصريح عليها وهو قولنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيرد عليه هذا التعليل ما اذا لم يسل اي الخارج الذي لم يسل يورد نقضا فانه ليس بحدث وشله حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اذا لم يصف ونحن لا نسلم ان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وجيشلم ينتقل من مكان لا يصير حادثا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو صار موجبا غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه منبث في نجس ذلك الموضع فيه اي فوجب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار انه حدث

الاول المعارضة

ان لم

موثر

فهذا المعنى

منه

اي بسبب ما يخرج من البدن لا بتجري فلما لم يكن متجنبا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احتراز عما يصيبه من النجاسة من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وهناك اي فيما لم يدل لم يجب غسل الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويرد عليه صاحب الجرح السايل فان ما يخرج من جرح خارج نجس وليس بحدث ثم ينتقض طهارته ما دام الوقت باقيا فقد عدم الحكم اي ذهم النقض الواجب بعدم الحكم في صورة النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني ان قوله لانه ليس بحدث يدل على انه حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والنقض معطوف على قوله بالحكم اي عدم حصول الغرض من التعليل وهو التسهيل الدايم فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وهو ذلك حدثا ذا لزوم اي دوام صار عفو لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فلو لم يكن ناقضا وهو عليه لا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هذا اي في صورة الدم فاذا اذا دام صار عفو لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في النوع ضد الازم لكان النوع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل هي جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه كالدليل الذي ذكرت من الوصف الذي دل على الحكم كان صدقا يدل على خلافه فنحو بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لان السايل يتناقض مستدلا وليس له ذلك لان له الاعتراض المحض فاذا شرع في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان باتيا لا محالة ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان الرجل اذا صار حجة عند السلاطين لم تقبل شهادته على غيره ما لم يعدل وكان اعتراضا صحيحا فهو من هذا القبيل فكذا هذا

القول في ان المعارضة مقبولة

اعلم ان في هذا كلامين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقدير المعارضة وجعله اصلا اما الاول فلانه فوق حظ من كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذه خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المصنف رحمه الله نفى المناقضة عن الحال الموثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت

(٣١)

جواب ص

هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا وهذا يقول السايل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى لم يقل دليلك ولم يصح فكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة ولان الجهة مختلفة لان المعارضة بجهة ابداء علة السايل والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب نظر بقال ان المصنف نفى المناقضة اولا عن الصلة الموثرة فمن اثبتها تقول له معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المثبتة هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها اضافية وهي الغلبة وهي في اللغة على معنيين احدهما جعل العالي الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو هو هان احدهما قلب العلة جزاء والحكم علة وهذا ما اخترعه من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا والحكم اسفل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم رده الى النوع فاما اذا علل بالوصف المحض لا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كذا ظهر اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرايط الاحصان لان الكفار يجلدون بكرهم مايتين ويرجمون ثيبهم كالمسلمين لان جلد المايتين غاية جلد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته لان الغاية كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المايتين وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المايتين الا الرجم فنقول المسلمون اما ان جلدوا بكرهم مايتين لانهم رجموا ثيبهم بسبب الاسلام ان جلد البكر علة لوجوب الثيب بل وجوب الثيب علة لجلد البكر فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانتقاض لم يبق علة الوجوب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والحكم علة اي من هذا القلب ليس المراد انه اذا اورد عليه هذا الطريق ابطاله اذ الوارد لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يكون الشيء دليلا لا يخرج الكلام الى الاستدلال اي بان يكون بطريق الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالدخان مع النار فان الدليل ليس شرط ان يكون ظاهرا بل يكون كل منهما مظهرا للاخر كذا ذكر لنا الصدر عبادة تلزمها النذر فانه يلزم بالشروع فانا نستدل بثبوت احد الحكمين على الاخر حسبما راى بينهما من حيث ان كلا منهما يحصل قربة على وجه يكون في الحقيقة بها

لان خلاف ما علل به الشافعي فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط ليست للجلد وهذا الخلاف انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان كالنوع من انه ثبت حرمة الاصل لاحدهما بعينها في الاخر وكذا الرق والنسب والثاني اي النوع الثاني طلب الوصف شاهدا على الحكم بمعنى جعل السائل وصف المحل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا للحاي للحكم ماخوذ من قلب الجراب فانه ظهر الوصف اي يكون حين كان شاهدا عليك وجهي الي خصمك صار وجهه الذي خصمك شاهدا لك وظهره الي خصمك حين صار شاهدا علي خصمك وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه الاصل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه كالشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه فكذلك ههنا في صوم رمضان انه صوم مفروض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا لما كان صوم رمضان مستغنيا عن تعيين النية بعد ما تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا معنى قوله هذا استدلال لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء لان الصوم لما استغنى عن تعيين النية بعد ما تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهو ما قيل في قلب السابع انه لا فرق بينهما فاستدرك هذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حال ما قبل الشروع في صوم رمضان وحال ما بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل في الحالين بعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة اخرى هكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعيينه اهـ ثم ان ترجيح الاعتراض على الاصل المثمر من جميع الاعتراض طردا بالمناقضة واما ادا الوضع من كل الوجه بعد ما ثبتت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع وورود صورة القلب يدفع بيان التاثير كما يدفع المناقضة وانما يرد القلب على الاصل الطردية حقيقة بريد ما ذكره مذهب الاسلام ان القلب الاولى يرد على كل طرد حصل الحكم به علة والقلب الثاني يرد على كل طرد ما علم التاثير.

وقد تقلب العلة من وجه آخر من الوجهين المذكورين وهو وصف اي فاسد كقوله اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع في النافلة لا يوجب اتمامها شرع والاقضاء لو افسده

هذه اي النافلة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا افسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل قبل التذر وبعد التذر والشروع كما استوى عملها في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والتذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والتذر فيلزم استواء التذر والشروع في القضاء وليس كذلك لان صلاة تذر بالتذر فيقضي ان تلزم بالشروع عما يقتضيه الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب قيل انه صحيح لورود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المتنازع فيه فهو حري بالاستدلال لانه ما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كالتذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم يبن التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلب المناقضة التي هي شرط القلب فلا يكون قلبا لان الاستواء بين التذر والشروع في الاصل هو الوضوء باعتبار عدم التاثير فيها وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار التاثير فيهما فتضاف لان الحكم والمقصود من الاستواء لا نفس الاستواء وهي اختلاف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل ليطل القياس كان شرطه ان يقتضي حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره والامر هنا كذلك فيستحيل هذا النوع من القلب عكسا وهو رد النقيض وراده على طريقة الاقوال مثاله قولنا ما لا يلزم بالتذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالتذر كما لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم اذ في الاول كان في الفرع وفي هذا كان في عدم الفرع وحاصل قلب الوضوء الذي جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان قيل ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذا طرد يجوز ان يكون اتفاقيا والعكس قوي كون الوصف علة فصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد على خلاف سنخه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو قسم من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل والمراد بالعكس على خلاف سنخه اورده في هذا القسم اتباعا للمحرر الاسلام

الوضوء ويكون ترجيحا لما ذكرنا ويكون ترجيحا لما ذكرنا

والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان
احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه صدقة الناكح او زيادة وهذا النوع
خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان يعارض السايل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة
اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة واخير فيه فيقع بايراد النقض فقط ولا يصح بابداء
نعرض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجري على كل علة في رايي وقول السايل المعلل ليلتزم
والزم الي زمان لكن ضدي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء
فيسن تثليثه قياسا على الغسلات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات تقتضي ذلك لكن
عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسوحات او زيادة
هي تفسير هذا من القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه دعما كالغسل
كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة صحيحة لان
الزيادة تفسير للحكم المشترك فيه لان الخلاف في التثليث بعد اكمال الفرض في محل الفرض
وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة هو النوع الثاني من وجي الصلب وهي معارضة
صحيحة حتى وجب العمل بها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذا لا
يصح بدونها اذكر ايراد في الاسالة دون بعد هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكلا لان
هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اورد هذا لانها معارضة قصدا
وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة ولم ار احدا
شافيا او تفسير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارض ضد ذلك الحكم لكن بضرب تغييب في
مثاله قولنا في البيتية لصغير الاب والجدة ولاية تزويجها لانها صغيرة فيولى عليها كما كما التي
لها اب فقال الحنفي والشافعي هو صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخرة قياسا على المال فانه لا
ولاية للاخ على مال الصغيرة الاب والجد ويصح الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع
لان الترجيح في اثبات اصل الولاية على البيتية كما في تغيير الوصي فنحن اثبتنا اصل الولاية
والخصم هذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التغيير فلا يسوغ لك نفيها لما هو المشارع فيه
هذا الحكم غير الحكم الاول اذ المبين غير المطلق فهذا التغيير تغيير الحل في المعارضة لكنها
مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات الولاية على الصغيرة لغير الاب والجد من الاولياء
لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب

والجدة وهذا صحيح هذه المعارضة او فيه نفي المدعى فتسد الاول واثبات المدعى فيها الاول هذا هو
القسم الرابع وهو ان يعارض في المحل المشارع فيه المعلل بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما
لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن يرد بصحته معارضة لحكم المعلل بان
يكون الحكم الثابت بها مستدلا به لانتفاء الحكم الذي اثبته المعلل من هذا الوجه يظهر وجه
الصحة في مثاله لو قال الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه
لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض اصحابنا الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه ملك شراءه
وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لما ثبت القهر عليه شرعا لم يجبر على اجراءه
عن ملكه فلا يملك ابتداء ملكه بخلاف معارضة اصابنا ما لم ينفه المعلل لانه لم ينف التسوية
بين الابتداء والقرار بما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فكون
فاسدة الاان فرامشهم الصحة من حيث انه ان ثبت حكمها وهو استواء البقاء والابتداء طردت
المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء الذي يوجب الملك ابتداء فيتصل بموضع
النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد التقاء بابات التسوية بين الابتداء
والبقاء وليس الى السايل البناء فرجع جهة الفساد او في حكم غير الاول لكن فيه اي الاول
هذا هو القسم الخامس وهو الذي لا يتعرض السايل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل بل اثبات ما
ينافيه بل يطلب حكما آخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون نفيا في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون
ثبوته مستلزما لانتفايه مثاله ما قلنا في الحنفي مثاله قولنا في حنفية زوجت نفسها من الحرة التي هي البالغة
زوجها اي اجنبية بغير اذن فاعتقت وزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم رجعت الزوج الاول
ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان
الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شاهد وولدت
ثبت النسب منه فذكرنا الفراش فاسدا كان ذلك نفيا في هذه المعارضة في الظاهر فاسدة لان الحكم
الحكم لان المستدل طلب لاثبات النسب من الاول والسايل طلب لاثبات النسب من الثاني فكان بينهما
ان يطل نسب الاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد الا ان فيها مضرة من
وجه لانه لما ثبت من الخاص الذي في الغايب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيصار الى
الترجيح فيقال ان الاول فراشا صحيحا والثاني فاسدا والترجيح للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر الدار ساكن كما لو كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا ههنا فيظهر به

نقاوه

الاولاد

قولنا ان

الثا

وقوله حتى يحتاج الى اثباته

وقوله من اسرة تمتزج بصفة وحياة الولد
الاولاد من الاولاد عند الى حنيفه ومحمد من
الى حنيفه ان الاولاد من الثاني رجع الى
هذا القول وعند ابي يوسف
هو الاول

فقه المسئلة وهو ان الملك وان صحت احق بالاعتبار من الخصوصة كما في فصل الزنا فان الملك الاول والخصوصة والملك الثاني وان كانا فاسدين وجبا الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي المنع الثاني من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السايل في المقيس عليه علة اخرى كما كون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للعلة التي في علته وكان باطلا سواء كانت بحيث لا يتعدى نفع هذا المنع من المعارضة ثلثة اقسام الاول ان يأتي السايل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله ما اذا علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والنقرة فيعارضه السايل بان العلة في الاصل التسمية وانما وجدت في الفرع وهو الحديد فلا تثبت فيه الحرمة او تتعدى الى مجموع علته هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الحنطة بجنسه صفا فصار بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارض السايل بان المعنى في الاصل ان وجد بل المعنى هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السايل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لما ذكرت ولا يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي ادعيا السايل متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع اما من حيث انه تتعدى ذلك العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند وجود ما له صحة وكل ذلك لترجيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المذكورة تذكر السايل في سبيل المقارنة اي يذكره اولا للاعتراض على وجه الفرق لا يقبل منه لان الجدل لا يتم ترجيحه فاذكره على سبيل المعارضة فيقبل منا لان الجدل لا يتم كما مر تاره فيكون مقبولا الا ان

والماء

والسمن والعدس

سبيل

المعارضة اساس المناظرة اذ السايل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان ت المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمقارنة لانه تفرق بين الاصل والفرع فيما هي ضابط الحكم وهي من الاصولة الفاسدة وهذا بعض كيف صحيحا لكن ولي ان يذكر السايل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق يلزم الدليل عليه فحينما يكون من المجيب عن اقامة الدليل تاما اذا منع يكون المعهدة على المجيب ويكون السايل في استراحة كقول الشافعي في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق قد تعرض من الراهن بالافي حق المرتهن وكان باطلا كالبيع وقال السايل من اصل الطرح ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل ان حاصله ان علة صلاحية النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه لا ولاية للسايل في الفرق وطريق ايراده على سبيل المنافاة ان يقول لا نسلم وجود التعبية بالتقييد في المنافع فيه لان حكم الاصل وهو البيع الموقوف على اجازة المرتهن فيما يجوز فسخه لا بطال ما شاء في المقيس وهو الاعتاق لا يجوز فسخه بعد نفوذه فان العبد وهو الحي اذا اعتق صحيح بعد وقوعه لا ينفسخ حتى اذا اجاز المرتهن لا ينفذ الاعتاق وكيف يصح قياسك وهذا تقييد لحكم الاصل الذي لا بطال من الاصل يخل بالانعقاد ووجهه الوقف واذا قامت المعارضة صار شروعا في بيان فرع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم يدفع شيء من الاعتراضات المذكورة من المنافاة والقلب وغيرهما كانت تسليما في وجهها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل واحد متنع فاذا ثبتت للمجيب ترجيحات صار منقطعا وان رجح علته فللسايل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلايل الظنية اما في الدلايل القطعية فلا سبيل الى الترجيح لان المتاخر ناسخ وان لم يعرف تاريخ وجب المصير الى دليل آخر او التوقف وهو عبارة عن فصل احد المتلين وفي الاخير قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح واحسن منه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان فضل احد المتلين على الاخر ويكون ان يقال وهو بيان من جملة الترجيح ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون المعنى ترجيح اظهار احد المتلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه بل يكون وصفا للذات غيرا بير

الاعتراض

على وجه

مثال

فصل

نفسه لان الشيء انما يتقوم بصفة توجد في غايته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والاخر نصا واما
امرأة انضمام الشيء المستند الى مثله لا يفيد في غاية حالا واقوى لم يكن فيه فيفيد عدد تن حجة شهادة
اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي يترجح بكثرة الادلة لان الدليل
عارضا فيبقى الاخر سالما عن المعارض فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد
الذي هم معارض الدليل يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض حتى لا يترجح نتيجة
قوله وصفا القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر يفيد الحكم اليه وكذا الحديث هو كما يترجح
باضمام حديث اخر اليه وكما بالقياس فالكتاب يصلح ان يترجح آية منه باضمام اية اخرى
لا يترجح اليها او بالحديث والقياس انما يترجح لتوقع فيه وكذا اصحاب الجراحات على صاحب جراحة
رجلا حتى ان جرح رجل جراحة واحدة صالحة للقتل وجرح آخر جراحات خطأ كل واحدة منها
صالحة للقتل ومات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتهما نصفين
لان كل جراحة منهما معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة صفة لجراحة اخرى
لتعينها تحالفا فما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احد صاحبي يد رجل
والآخر جز الرقبة مات فالقاتل هو الجاني لكون فعله اقوى في التأثير لان الجرح شبه
متصدة مع جز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل المعارضة ان حكم التعارض
بين الايتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى اقوال الصحابي وعلى هذا اذا
تعارض ايتان ثم عدلنا الى السنة ووجدنا حديثا يوافق احدى الايتين وعمل به يكون
ترجيحا للاية التي توافقها اذ لا وجه لجواز العمل بالحديث الا هذا ولان الاية تبقى معارضة
التي توافق الحديث تعارض الحديث كذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس
ووجد قياس اخر موافق الكتاب لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بالحديث وما ضاف لما ذكرنا ان الكتاب لا يترجح
بالحديث ولا الحديث بالقياس وكذا اذا قلنا بانه واقع صاحب الجراحة صاحب الجراحات
فلما الشفيعان في الشفعة اي في الجزء الشائع المبيع فسهمان اي بسبب ملك سهمين متفاوتين
سواء اي متساويان في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الاخر بكثرة نصيبه
الذي هو شفيعا صفقة واحدة اشتريا صفقة واحدة مشتركة بينهما نصفين لاحدهما سدسها وللاخر
نصفها والثالث ثلثها فباع صاحب النصف ثلاثة نصيبه والطلب الاخران الشفعة يكون

المبيع منهما نصفين لان الشفعة ويحمد الشافعي يتقوى الشفيع الجميع اما لا لان السدسة من
مراقي الملك هو كون نصيبه على قدر الملك وقد مر تمام المسألة في الفصل الثالث من حكم الجوار ضدنا
كذلك ليتأتى خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح رابعة تقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف
به حجة هو الاثر فهما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس
والاثر في الاستحسان اقوى كما بينا في مسئلة سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت
لم لا يترجح بقوة الاثر بزيادة احد العدالة بان يكون بعض الشهود
اعدل من بعض عند القاضي فلما العدالة ليست بشرط بعلية بل شرط ليترجح جانب الصادق
وبين سلمنا انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار
عن المحرمات وبين سلمنا انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل
متعذر ربما يظن انسان انه اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا
يمكن الترجيح وبأتين الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على
زيادة التأثير باعتبار قوة دليله ويقع تبانه اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي
الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته بالجاعل مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد
بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد بان يكون وصفا جاعلا القياس من المرتبة
الحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كما في صوم رمضان اي في الاسناد الى علة
توجب تعيين فيه صوم رمضان انه متعين والا يصح تعيينه او في ان فرض صوم رمضان يعني
انه صوم فرض يجب تعيينه كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لايجاب التعيين
تخصوص في الصوم وفي سائر الصوم خلاف التعيين اما وجه التعيين اطلاقا لاشتراك السبب
على المسبب فقد تعدى الحالة وايم بيعا اذا ادى اربعة الى المالك يخرج من الرهن باي
في م حصة رده ولا يشترط تعيين الدفع للرهينة والمقصود باي زيادة المقصود باقتراح البيع انما
حق الرد وحده او باعد من المالك او تصدق عليه وسلمه اليه وقع عن الجهة المستحقة بتعيين
الشارع سواء علم صاحب الحق او لم يعلم لا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه قابل لما قلت ان التفصيل
بوصف ليس بخصوص بالصوم فيكون بثبانه على هذا الحكم اقوى واكمل من صفة الفرضية على
وجه التعيين فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية بالاتفاق
سابق الفرائض من زاد الوديعة وغيرها تقضا عليهم اجيب بان ايراد الوديعة وغيرها ليس

بايراد نقض عليهم وكذلك بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في القدر
فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في قدره وجوب التعيين على الاطلاق فيكون
اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى ويبحث بانه على تقدير ان يكون علة الخصم هو
القدر المفروض مطلق الفرضية لا يناسب هذا الجواب في هذا المقام لان المقصود بيان ان
طلبنا اثبت والزم من علة الخصم وقد كان علة الخصم القدر المفروض لا يحصل هذا المقصود ببيان
ان طلبنا التعيين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكون اصوليا يعني ان يشهد لاحد
الوصفين اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح
الراس انه مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة فانه اولى من قول
اصحاب الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل والمشهود لوصفنا الخصم وهو الركنية اصل
وهو الغسل والمشهود لصحة وصفنا اصول فيترجح وصفنا بزعم بعض اصحاب الشافعي ان كثرة
الاصول بمجرد القياس على ما ذكرنا في الخبر والحق ان يرجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه
فكذا هذا وعند الجمهور وهو صحيح لان المحتج هو الوصف الخارج لا الاصل لكن كثرة الاصول
توجب زيادة تأكيد في لزوم الحكم بذلك الوصف من وجه اخر فتشبه بها قوة في نفس الوصف
فيصلح للترجيح وهو من جنس الاستظهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة
وكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح لقوة التاثير الا ان الكل
مختلفة والترجيح لقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالبيان بالنظر الى الحكم
والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وما الحدر عند الحدر وما العكس هذا ما يتعلق بالقسم
الرابع من اقسام الترجيح بعني اذا وجد وصف اذا كان مطردا او منعكسا حيثما اذا وجد الوصف
وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كاذا وجد محل طلبي الذي اطرد ولم ينعكس فيصلح ان يكون
هذا من حيث ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم كما وجوده لانه ليس شيء وقد اختار انه صالح
للترجيح لان عدم الوصف الذي جعل علة يدل على انتفاء الحكم وتأكد تعلقه به يصلح
من حيث الكلية ترجيح ضعيف لا يستقل بمعارضة ان رجحان الى الحدر واعتبار الحدر عند
عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلل شتى فعند تعذر عند المعارضة متخالفة قلنا في صحيح
الراس انه صحيح في الوضوء فلا يسن تكراره فان ترجح على قولهما انه ركن فيه فليس كذلك

ما يقع به

عدم الحكم عند

لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس
فان الخصفة تكون وليست بركن اعلم ان المخصف لو قال قوة الاثر وقوة بناءه وكونه
الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما يقع الترجيح
وما يقع الترجيح به هذه الامور وعلى ما ذكر يصير التقدير الترجيح بكذا وذلك ليس
من اقسام ما يقع الترجيح بل من اقسام الترجيح ولكنه يحمل منه المقصود ولهذا لم يبال
به واذا تعارض ضربا الترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض نوعين من الترجيح كان
الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان
الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق
زمانا اي رتبة من الحال لان الحال قائمة بها فله حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك
بالطبخ والشيء هذا فرع على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها
على الوجه الذي حدث من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين هالكة
من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه لانها هالكة من وجه لتبدل الاسم
وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانها بالطبخ والشيء تصير العين هالكة فترجحنا
الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي صاحب الاصل اي المالك احق
لان الصنعة قائمة بالمصبوغ لانها لا تقوم بنفسها لكونها عرضا تابعة لها والجواب
ان ما ذكرت يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه ما ذكر
المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان يرجح بها بعضهم وهي اربعة الاول
الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واصل الاخر هو الذي يجانسه الاصل الاول
شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف على حدة صالحة
للجمع بين الفرع والاصل فتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس
وقد عرفت بطلانه عندنا بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله هو ان الاخ شبيه
الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ان العم من وجه وهي جزء علة وهو ان كلا منهما
يكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بالاخ اولى فكما يعتق اذا ملكه
والقسم الثالث الترجيح بصوب الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب الشافعي

التفليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التفليل الكيل والجنس لان وصف الطعم
غير التفليل وهو الخفة والكثرة وهو الكيل والتفليل الكيل لا يتناول الا الكثير
وهذا باطل عندنا لان التفليل بعلة قاصرة جاز عندنا فبطل الترجيح بالعموم الذي
هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة
ولم ترجح عندهم لكان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام
سواء عندنا وعندهم الخاص مرجح على العام فكيف صار العام لحق من الخاص وقلة الاوصاف
فاسد هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل
والجنس لوحدته لان علة ذات وصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوتها بالنص والنص الموجب لا يترجح على الخاص
فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتأثير لا للعلة والكثرة اعلم ان الاصوليين ذكروا في
الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة والاولى ان الحصر في اقصر على الاربعة في الصحيحة
وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة
مندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا في الفاسدة واذا ثبت دعم العلل باذكرنا اي
بنوع من انواع الدعم كانت عايمة اي شرعة ان يجيء المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام
اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لابطال العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما
يتحقق اذا كان الدفع بالمعارضة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما قيل
في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل
لا نسلم انه سلطه فانتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها كون يده عند الصبي تسليطا له على
الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله اذا اعتق جزءا من المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ
بالاقالة او يعجز مكاتبه عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع
الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انما قابل وجوبه وصف عقد الكتابة لا يمنع الصرف
الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان الرق مستحق للعبد
بسبب الكتابة قيل له هذا العقد لا يوجب نقصانا بل من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز
فسخه لان بعضه انما ثبت دون الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا تحتمل الفسخ بهذا

اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا اتيا كما لو فقد المعلل حيث ينتقل الى وجه امكنه اثبات
حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم نسلم انه لا يوجب نقصانا في الرق فما كون هيبة
مانع آخر وهو عبيد وده كما زايل عن ملك المولى قلنا المبيع بشرط الخيار زايل عن ملكه بوجه ولهذا
لو مات من له الخيار انفذ البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ وكذا الكتابة
او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى
كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكون المانع نقصان الرق
على المعلل بوصف آخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق
وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي عجز خصمه ببيانه فيه فاذا اطرد الحصم
فيه فالموافقة حجة دارء للنفي حكما اذ هو سالم والحكم الاول جاز له ان يثبته بعلة اخرى ولكن
مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة
حيث لم يرفع المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات الحكم
الاول لا لاثبات العلة الاولى بعد الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يصلح
انقطاعا لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لاثبات الحق وانما تحصل الاثابة اذا كان الدليل منتظما
والوجه في هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الا
ترى انه اذا الزمه النقض فانه بعد انقطاعا ولا يصح من المعلل ادراج وصف زايد يحصل به
الاحتراز عن النقض فلأن لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى وشاهد هذا التعليل قصة
مع اللعين وهو نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا
احيي واميت انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى
التي ذكرها كانت لازمة على اللعين لانه علم السلام اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة
وعارضه اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المحبوسين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء فكان للعين محجوجا بتلك الحجة الا ان الفرض هاكا نوا اصحاب الظواهر وكانوا لا يتأملون
في حقايق المعاني فخاف الخليل عليه السلام الاشتباه والالتباس عليهم فنقل الى الحجة الاولى
حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه استدل بها للاشتباه

فصل

جملة ما ثبت بالحج التي سبق ذكرها شيئان الاحكام من الحل والحرمة والنقض
والرفع وغيرها وما تتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرها فان تحقق الاحكام يتعلق بها

الحق المصنف هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس اولى به من القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحج المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انما تميز في الظاهر اذا حال الان التمييز في الحقوق ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذه قبلة وكحرمة الميت انه فان نفعه عام وهو الزجر عن ايذائه بهم وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له وقد اوجدوا يجوز ان يكون حقا لمن يجوز الخلق لاجله كالكعبة وحقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه حق الله لانه شرع زجرا حق العبد لانه فيه دفعا لعار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب لا يجري فيه الارث ولا اسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فانه يجري فيه ارث واسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فانه يجري فيه

كما هو مذهب الفقهاء ثم صار الاقرار اصلا مستندا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يجعل مقامه ويترتب عليه حكمه كما في المكره على الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار فان عدم التصديق منه فرصار اداء احد الاوبعين الايمان في حق الصغير خلفا عن اداية اي اداء الصغير الايمان حتى جعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار ببقية اهل الدار خلفا عن بقية الابوين اي احدهما

ثم بتبعية السابي في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحد حتى ان الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه ليسبق حكم الاباء له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض متوقف على البعض وكذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والوفي خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث ينقض بالتيمم الى غاية وجود الماء فثبتت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني ثبتت خلفيته لضرورة الاحتياج الى الصلوة لا لكون التراب طاهرا للحدث فكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرض بتيمم واحد لانه ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى اقام على وجه الماء وجه التراب كما نص عليه المحقق في قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها، فدل ان الخلقة بين الماء والت

صالحة لاضافة اليها وهذا العلة تفيد الحنية لان فصل المجاهدة يدل على ان يكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقايد فيكون التلف مضافا اليهما فيما يرجع الى بدل المحل وهو القطان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليهما لان الجزء عن الميتة لا يجب على الكفار والعصاص فان قلت كيف يصار الى التسيير لاجل الاتلاف وهو انما ان رضيا كان ينبغي ان لا يجب الضمان قلت التقوم والسوق مشروط بالسلامة لا على الاطلاق بل القدر الميسر يشترط في الضمان في حق الصاد والميت بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او العتاق والمراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقها بالشروع كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين معلق به وهو قوله انت طالق يسمى سببا لجاز ان يقال المسمى الملك لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او غيره والبر قد لا يكون طريقا الى الكفارة في اليمين بالله ولا الجزاء في اليمين بغيره لان البر مانع من الحنث لا رافع بعد الحنث فلا تجب الكفارة ولا تتمكن الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه اما كان اليمين او العتاق الشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يئول وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله والشافعي رحمه الله جعل اليمين والعتاق الشرط سببا وهو في العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والعتاق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط وكان كل واحد منهما سببا في الحال لاعدة باعتبار ان احد الحكم ما كان في معنى العلة لما جاز انه ما اثر في الحكم عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يحز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والكفارة اي للعتاق الذي سميناه سببا مجازا ان شبهها الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية حتى يبطل التعليق هذا ثمرة الخلاف عندنا يبطله وعنده لا فصورة النزاع ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه ليس للعتاق شبهة السببية عند زفر حتى لا يلزم السبب وشبهة من محل ينعقد فيه والتعليق بالشرط حايل بين العتاق وتقدم الواجب قطع السببية بالكلية واذا لم يتقو بجهة السببية توجه لا يحتاج الى المحل احتياط صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل كيفية احتمال جهة الحلية وبقاء

لاحتمال عودها اليه بعد زوج آخر وهو في الحال يمين حالها مادامت الحالف فتبقى بقاءها ولا تبطل بالتنجيز فهذا يصح تعليق الطلاق والعتاق والملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل في غالب الايمان كونه مقرونا بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر لتحقق معنى المحل او المنع فلما كان البر مقرونا بالجزاء صار الجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين محققا كالمنصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون الغصب حال قيام المغصوب شبهة بايجاب القيمة حتى صح الابراء عن اليمين والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام لان ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محل يبقى لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه الحقيقة يعني كحقيقة السبب لا تنقضي عن المحل اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما تثبت حقيقته الا ترى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل التعلق لان التعليق ثبت بصفة وهي ان كون للملك شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك وفي الطلاق لانا هذا اشارة الى جواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يصلح الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في الطلقة ثلاثا بالملك ابتداء بدون المحل ولان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لانا نقول ذلك الشرط في حكم المعلق وجه ان التكلم تثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ذلك المعنى في الرقيق تثبت به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى هذه العلة للطلاق فثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال ان اعتقتك فانت حر كان الملك فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة وكما يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق شرطا في حكم المعلق معارضا اي ما نعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للعتاق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط توضيحه ان شبهة التعليق في الحال تقتضي الحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي الحلية في الحال وثبوت وقوع الجزاء الى الشرط قبل وجود الشرط وكونه معلقا بالشرط علة تلك يقتضي بطلانه فصار امعارضين فتساقطا فان يحتاج الى المحل ولا يجاب

محيفا

المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال لا ان حكمه اخر اسطة الاضافة بيد ذلك
ان اضافة ايجاد الفعل على المتعارف الى مدة ما وامر اما لا يخرج شهر او الشهر من ان يكون سببا في
حقه مثله في حق الجميع حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها الترك له
الله تعالى وسبب له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف
ان اقسام السبب ثلاثة سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له
شبهة العلة هو السبب المجازي وجه الحصر ان المضيف الى الحكم اما ان يكون في الحال
او في المآل والثاني هو السبب المجازي والاول اما ان يكون له تاثير او لا فالاول السبب
الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي والثالث اي الباقي من اقسامها يتعاوبه
الحكم العلة وهي ما خوذة من العلل وهي الشربة بعد الشربة وهي الامر المثبت للحكم لكنه في
الشرع لما كان الحكم بتكوينها وفي الشرايعة ما عرفه المصنف وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم
اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي الاضافة احترز به عن السبب والعلامة وعلة
العلة والتعليقات وبهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهو سبعة اقسام اعلم ان العلة
الشرعية الحقيقية تتميز باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لوجوبها ويضاف ذلك الحكم الوجوب لها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى
بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم وفائدتها ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عندها
من غير تراخ وهي باعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمها سبعة اقسام الى سبعة اقسام
الاولى علة اسما اي صفة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك يضاف اليه
بلا واسطة وعلة معنى لانها تؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكما لانه يثبت الملك عند
وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما ومعنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب
علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا
الطلاق واقع بالتعليق السابق وليس له حكما اذ الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط وكما معنى
اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل
لان الكفارة تضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جوامع الاسرار وقائل ان يقول
انهم قصروا العلة اسما بانها تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس موضوعا للكفارة

وهذا ليس في بعض نسخ المتن تبيان

اي الاحكام الاصلية كالملك المضاف الى وقت هو علة اسما وحكما ومعنى لا حكما لكنه يستعقب الاداء

حكمه

الزيلعي لا يكون من هذا القبيل لهذا التفسير علة اسما وهي لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع
علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه اعلى المقتضي في ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك
متراخ فلا يكون علة حكما وهو المصنف لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله
والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى لا حكما كما تقرر اي
وكان معنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب
المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف
اليه ويضاف الى الزكوة تعجيل الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكاة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان التعجيل يوجب الاحسان الى الفقراء والتعجيل يحصل النصاب
لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حلان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة
لملك المنفعة اسما لانه وضع لذلك الحكم ويضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه وظاهر فتحصيل الاجرة لا
حكما لان حكم ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا يصح ان يكون
محلا للملك فلا يكون علة حكما لا سباب وعلة تسمى الرابع علة في حيز الاسباب اي في مكانها
والحامل مشابهتها لها شبه الاسباب تفسير اكثر اما القريب فانه علة للملك والملك في
القرب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة
العلة كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك مضافا
اليه كان علة بشبه الاسباب ومرض الموت وعد علة اسما لحجر المريض عن التبرعات فيما وحق الوارث
لاضافة الحكم اليه فيقال انه حجر عن التصرف العلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه يثبت الحجر مستندا
ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم ثبت به والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله نعم عند ابي يوسف
عند ابي حنيفة علة الحكم الثابت بالشهادة وشبيه بالسبب اما لانها علة فلانها في معنى علة العلة
للحكم بالحرف فيما اذا شهدا بالزنا على محصن فان الشهادة دون التزكية لا توجب الرجم وكانه
التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عند
ولا يضمنون عندهما لانهم انما اثروا في الشهود وجزاء الكامل ناقص فلا يوجب ما لو اثروا على المشهود وجب
رجوعهم على ما لو انهم شهدوا على محصن وليا انها شبيهة بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة
الشهود وكذا اي كما ذكرنا الامثلة كلها وعلة العلة فانها علة شبيه الاسباب وكانت
علة العلة بمنزلة علة توجب الحكم بوصفها قريبا من العلة وكان الحكم اضافيا الى العلة هناك

الاولى

الدرة

ومن الصفة فيهما تضاف ايضا الى العلة ومن الواسطة هي بحيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كما ان الاولى علة ومن حيثها لا توجب الحكم الا بواسطة اتحقت شبها بالسبب وهذا هو السبب في صفي العلة بعينه اورده الشيخ في الموضعين متتابعا فتخيل الشارح فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب تقسيم العلة باستاد شبهين اعلم ان هذا القسم اي القسم الرابع اما عائد الى العلة اسما ومعنى لاحكما كالمرض فانه الى العلة معنى لاحكما ولا اسما لانه تركيبة وما يشبهها في كونها علة لعلة شامل شرا القرب وهو ان فكونها لاقسام ستة لكن لما امكن وجود بعض كل واحدة منها وكذا امكن وجود كل واحد منها بدون جملة قسما اخر ووصف لم شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا حقيقيا ولكنه شبيه العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق من طرق اثبات الحكم ولا مؤثرا في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في الباقي لكان الآخر وحده هو العلة ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا لا تكونه له شبهة العلة ولا يكون علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا حصلنا الجنس او الفقد حرمة المنسية لان في المنسية شبهة الفضل فان للفقد مزية على النسية واذا كان فيه شبهة الفضل ثبت شبهة العلة ولا ثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين وهما علة معاوضة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى كما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وجد ليس عن موضع الحكم لان الموضع له هو المحل فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف الاخير دون الاول لانه ترجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق فان وجد دخول الدار وقعت طالق طلقة وجد في غير الملك لا تطلق واذا وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا واذا وجد الاول في الملك والثاني في الملك تطلق عندنا خلافا لزفر فان عنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة وعلة اسما وحكما كما معنى هذا هو القسم الرابع كالسفر فانه للرخص والحدث فان السفر علة للترخص اسما لانه اضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر حكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معنى لان المؤثر في تثبتها ليس نفس السفر المشقة لانها هي الموضوع في اثبات الرخصة والمؤثر المخصوص بالحدث بالنسبة

الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه تثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكن لما كان الطلاق على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه وصار الحكم عليه معدى اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف هي ستة اقسام من الاقسام السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد اما الى العلة اسما ومعنى لاحكما واما الى العلة معنى لاحكما ولا اسما ولكن المصنف لشبهه بالاسباب جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله ووصف لم شبهة العلل هو علة معنى لاحكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف وهو العلة حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي يجامع عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتضيف الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقة انعدامها على الحكم قيد بالحقيقة لان العلة العقلية مقارنة مع معلولها مع انها لا تنفك عن ذلك اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها مع انها تذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المصنف وليس اشارة بقوله بل الواجب اقترانهما معا الى استطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موضوعة بوصف البقاء وهو الحكم الجائز وهذا فاسد بعد ما علمت ان مناط الحكم بسبب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد وان سلمنا انه باق فذلك ضروري ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا ثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وهذا يقام السبب الذي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق واذا اخبرت عن المحبة طلقت ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثيره في المسبب والدليل يخلو عن ذلك واذا حصل العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدوام النص وزواله او لظهور حكم في الاسباب سواء فان الموجب لدوام استغراق الدم الاقتداء بما وراء العشرة ازمن وما هو واجب لقوله عليه السلام من كان ايمن بالله واليوم الآخر

هامش

الذي ص

هامش

المؤثر في السبب والدليل

فلا يستقيم ماء ونحو غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا محتملا اقيم الدليل عليه
وهو حدوث الملك فيما قاصده فما لم تتحقق حاجة الناس التي هو قصده فما لم يوجد من مرقة
لانه حدوث الملك يمكن من وطئه ووطؤه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي عدم
الاستبراء كما في الحرة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العاقد
في ثبوت النسب والاحتياط اي يكون قائما السبب مقام المسبب والدليل مقام المدلول
في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في بحر الرائق وبحيث الحاوي القدسي من النظر وهو نوع اقيم مقام
الوطي في الحرة لاجل الاحتياط او اقيم الخروج كما في السفر للوطي الحاوي من الجماع فانها اقيما
مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج ان في الضرورة والحرج
لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج يمكن مع وقوع مشقة كالسفر اقيم مقام
المشقة بحسب الاشخاص وكل فيه حرج والمالك اذا قام ما يتعلق به الاحكام والشرط
اي
وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يتعلق بوجوده وجود الوجود
اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة والابدان يتقدمها تقدما اخر وان
ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج جزئه فانه ايضا ما يتوقف عليه وجود الشيء
وليس بجزء منه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط احترز به بالاستقراء بشرط تحقق وهو الذي
يتوقف انعقاد العلة للطلاق الحادث وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى الطلاق الحادث به
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق
موقوفا على وجوده وليس له تاثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل
في اضافة الحكم اليه لحذف البتة في الطلاق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط ذلك لان
علته اي السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي بحيث تحمل السقوط لانه مفض اليه في الجملة
وليس بخروج علة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت ما نعة من ما ثبر
العلة وهي الثقل وكان ما ثبر حاصلا موقوفا على زوال المانع وكان حفر البئر ازالة المانع وايجادا
للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان لان علته هي ميلانه ولكن الزق
كان ناضحا وكان ناسدا موقوفا على زوال المانع وكان الشق ازالة المانع وايجادا للشرط
فثبت انها شرطان اصلتان لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان
امران جبليان تحققا فان عليهما من غير اختيار منه فلا يمكن اضافة الحكم اليهما اضيف

الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل
مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري
فقولنا فعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر
وقولنا لا يكون ذلك الفعل آخر احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في
فتح باب قفص عند مجمر وقولنا لكون سابقا احترازا عما كان وجوده متاخرا عن صورة العلة
كدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول متاخر عن صورة العلة
وهي قوله انت طالق لانه وجد التكلم سابقا على وجود الدخول فلو كان وجود الدخول متقدما عليه
انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة
فحيث كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها للسبب في التقدم في كونه مفضيا الى ذلك
الشيء فلا يكون شرطا محضا لا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد
في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا نسلم
تقدم الشرط على صورة العلة وانه لا تخرج به عن الشرطية ولكنا نقول اذا تقدم لم يتحقق شرطا
بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدمه وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم
بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حفر بئرا فجاء انسان وطرح حجرا فتلف شرط التلف بعد
ما باشر الآخر فعلته فعل الآباق ولكنه مشروط بزوال المانع وهو ثقل العبد وكان الحامل الذي هو المانع
ايجادا للشرط وكان شرطا هو متقدم على فعل الآباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون
شبيها بالسبب الخالص لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة وحادثة
كفتح الدابة وسوقها وهاهنا ما هو العلة وهو الآباق غير حادثة بل الشرط هو الحادث
باختيار صحيح فانقطع بسببه عن الشرط امر كلي وجوده وكان التلف هنا فالى العلة
لا الى ما سبق من الشرط فلا يضمن الحامل قيمة العبد ولا من رهن عليه ما اذا امر عبد الصبي
بالآباق فآبق حيث يضمن الآمر لان امتثاله فعل مختار فالى الآمر لان الامر بالآباق
استعمال له فاذا انضاف الآباق صيره كالمباشر بالاستعمال وعلى هذا قالوا لو جنى عبد
وابوا سد فمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن لفاتح لانه اعتراض على فعل مختار
وقالوا لو فتح قمر والشافعي يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تكررت صارت
طبيعة فصار بمنزلة السيلان الذي هو من شرط اسناد الحكم الى ما هو علة

وأما في وجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه سمي شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كما في الشرطين في حكم تعاقبهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد ولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود مضاف الى اخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما حتى لو دخلت المرأة في الدار المذكور يجدان بانها التزويج احدى الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر وجه قوله ان حظ الشرطين من الحكم على السواء لانهما صيرا شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لتنزيل الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا يتنزل الجزاء فان قلت فعلى هذا ان الاول

من اقسام الشرط

معنى شرطا بل الشرط هو المجموع قلت اجتمع الامة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا يكون خلافا للاجماع وشرطه هو كالعلامة يعني القسم الخامس شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما عبر هنا بالشرط بصيغة اي لا تنفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه سرية لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه ندب الى الكتابة على سبيل الغلبة اذا لعادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا رأى فيه خيرا لا انه شرط حقيقي حتى اذا كاتبه بحضرة من لا خير فيه جاز ولو لم يعلم فيه خيرا فكذلك والمسئلة بالامر المندوب الا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خيرا على ما قاله الشافعي رحمه الله والشرط لا تنفك عن معنى الشرط لكن صيغة كقوله المرأة التي تزوج طالق ان تزوجتك فانه يسمى شرطا ول

فلا يصح للخلافة مع قيامه سلمنا انه شرط عند البعض فلا نسلم اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود
الشرط ايضا لا يضيفون عند صلاح العلة الاضافة وهها هنا شهود العلة وهي اذ ضما
صالحة للاضافة فلم يبق الشرط اعتبارا لكلا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا
لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين الى اللعان على شهود اليمين
خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان العزيمة لما شهدوا وافضى الى قيام
بشهادتهم فقد تبت الحق اتصال المحل بوجود الشرط فيصح تسميتهم شهود العلة اما اذا
رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان
اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ
على ان هذا الشرط واو الاحصان تستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان جريمة
ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الجناية صار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل في بيان الأهلية

بيان الاهليه

لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية
اذ الخطاب لا يتناسب غير المحل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب
لا يفهم الا بفهم وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق متفاوتا فكم من صغير يسبح
بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا اي لا مدخل له في معرفة
حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شيء وتحريمه دون تسمع واذا جاء السمع تلقى العقل دون
رد وقول اصحاب الشافعي حتى يطلوا ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع به
وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل طلعة موجبة بما استحسنه على سبيل
القطع مثل لزوم صنعة الصانع لما استقبح على القطع فرق العلل الشرعية لان العلل
الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية لانها موجبة بمعانيها وغايتها
قابلة للنسخ والتبديل فلم تثبت الا بدليل الشرع والا يدركه العقل فان قلت اتفق
اهل القبلة على ان في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الكفارات وغيرها
قلت اراد بما لا يدرك العقل تحقيقه في نفس الامر لاستدلال ان موجب استحالة مثل رؤية
الله تعالى في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان تكون الكفارة لجماع واحد ثلاثين صاعا واراده الله
تعالى لان كلا منهما مما يستحيل العقل بها ذكرنا من الامثلة ليست كذلك اذ يدرك العقل
جواز تحققها من غير استحالة غاية ان كون وجه حكمتها غير مدرك كما في ذلك بقصة

يعقل

براجم

ابراهيم عليه السلام فانه قال لا يسعني ان اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل ان يرى
فانه قال اراك ولم يدل وجي اليه ولم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في
ضلال مبين وقالوا لا عذر لاحد في ترك التوحيد والنظر لان الطريق ظاهر بالايمان وترك
الايمان والصبي العاقل كلف بالايمان ومن لم تبلغه الدعوة اصلا ومات على شاهق الجبل
اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار وجوب الايمان بمجرد العقل وما في الشرائع فمؤيد
حتى تقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي حنيفة وعليه مشايخ اهل السنة حتى قال الشيخ
ابو منصور في الصبي العاقل انه تجب عليه معرفة الله وحسنوا قول ابي الحنيفة رفع عن امتي الخطأ
عن الاثم الحديث على الشرائع لكن هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم
يجعلون نفس العقل موجبا والاخرون يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل معرف لايجابه
والصحيح الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام وذكره الصفار

يقوله

وبحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه ليس بمكلف بمجرد العقل واذا لم يعتقد ايمانا ولا
كفرا كان معذورا واذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان مات في ساعة اجل
ومات من ساعته واذا اتى بالايمان بالتجربة واعلم ان ادراك العقل قد يكون معذورا لان الاهمال
وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسول في حق تبيين القبح حتى ان فوات اللحظة بالنظر في الآيات
الظاهرة واذا لم يتحمل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستخفافه الحجة فلا يكون معذورا وان

ثم

لم تبلغه الدعوة ان هذه الوصول وليس على حد الاهمال دليل يستدل عليه وما قيل انه مقدر بثلاثة
ايام اعتبارا بالمدة فانه بعيد لانه ايام وليس بتوقيت لان مدة التجربة تختلف اختلافا لا يستهان
لان العقول تتفاوت فرب شخص عاقل يعتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره فيقوض امره
تقديرا الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدارها في حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ومعاقبته
بعد استيفائها وعند الاشعرية ان تخلل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه
الدعوة كان معذورا والآن المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قال من لم تبلغه الدعوة
فمن الكفرة معفو عنه عندهم وصاروا كالمسلمين في الضمان وعند المعتزلة وان كان ترك
حراما قبل الدعوة لان غفلته عن الايمان بعد دوات مدة التامل لا تكون عذرا وكان حالهم
مثل قبل نساء اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع
به فمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة والمتأ

يصح ايمان الصبي
وان لم يكن
مكلفا

انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوله على الفطرة وعند ما يصح ايمان الصبي اما قبل فلم يكن كذلك
به اي بالايمان لان وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاثة عن
الصبي حتى يحتلم الحديث والجواب عنه تحمل ان اراد من الحدود والمختار العذاب الدنيوي
فلا تنهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق الشرعية
له وعليه وهي بما على ما يأتي قدرة اي اهلية نفس لوجوب بها اوجد الا بعد وجود دية صالحة
وهي محل الوجوب والذمة في اللغة العهد وفي شرح نفس لها عهد سابق والمراد
بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وانما سمي العهد السابق الذي عهده الانسان وبه به
الميثاق والا فهي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى ثبت له ملك
الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو اتلف طفل على مال انسان فاتلفه بعض الجنين
قبل انفصاله حيا الارجح لها من وجه ولهذا يعتق اصقها ويدخل في البيع تبعا لها ولو كان
كان منفردا بالجيوة وعدا للانفصال لم يكن جزء الها مطلقا فلم تكن له ذمة كاملة حتى صلح
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولا يجب عليه الحق حتى لو اشترى
الولي شيأ له لا يجب عليه الثمن ولا تجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل ضعيفا ظهر له ذمة كاملة
فصار اهلا لوجوب الحقوق عليه كما بالغ عيون الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الاداء نحن اختيار ليستحق الابتلاء وامر بتصور ذلك في حق الصبي ليجري مجال ان
يبطل الوجوب فاثبت لعدم حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما الذي كان من حقوق
العباد من الغرم كضمان الاتلاف والغصب كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب تلزمه
اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ تجب هي عاجزا عن الاحتباس فاذا
حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة متعلقة باليسار وهذا لا يجب على المعسر
والمقصود ان الذمة تحتاج الغريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال يكون واداء الاداء كما ذا يه
وكان الوجوب غير خال عن حكمه وهو ما كان عقوبة كالقصاص وجزاء كحرمان الميراث لم يجب
عليه اي على الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء الفعل وما يلزم عليه
جزاء ضربه عند اساءة الادب مع انه نوع جزاء لانه من باب التاديب وليس بجزاء على الفعل
كضرب الدواب وخوف الله تعالى يجب على الصبي متى صح النقل بحكمه اي بحكم وجوب الحق
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من الحقوق ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين

شبك

والمقصود

والمقصود منها المال واداء الولي في ذلك كادائه ومتى يطل القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق
لانه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها اذ العبادة تفعل بحصول عن
اختيار على سبيل التعظيم ولا يتحقق ذلك من الصبي والصفات كالحدود والقصاص
لانعدام حكمه وهي المواخذة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اهلية
ادائه وهي ان كان بالاستيفاء فاصرة مبنية على القدرة القاصرة من العقل القاصر الكامل
القاصر لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين بقدرة فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل
وهي البدن فاذا كان تحقق القدرة قضايا كون كاملها بكاملها وقصورها بقصورها ثم
الانسان في اول احواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد ان يوجد كل واحدة منه بخلق الله
تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحدة من
القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل دون الصبي وان كان قوي البدن
وينبني عليه اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو وقع الاداء يكون صحيحا وان
وكاملة ينبني على القدرة الكاملة من العقل الكامل فيما الموصوف بالقصور والبدن الكامل
وينبني عليه وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في انعدام الاداء قبل الكمال يكون حرجا
والحرج منفي فلما لم يكن اداء كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم قام الشرع البالغ
الذي يتعذر له العقل في الاغلب مقام اعدام العقل تيسيرا بدليل قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد
بالقلم الحساب والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام مبنية في هذا الباب اي باب
ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة اقسام اشار المصنف الى احكام هذه
الاقسام على الترتيب بقوله فحق الله تعالى الى آخره فان حسنا مبتدا خبره اي غير الحسن هذا
اشارة الى القسم الاول كالايمان وجب لقول الصحة من الصبي انه نفع محض وكان ظهورا في
الله عنه افتخر بذلك قال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما حرمان
الارث من قاربه الكفار وفتح الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فحضانا في كف التابي
على كفره لاعلى الله لانه لا شرع عاصما بالاسلام وادائه والدليل عليه انه اذا استولد من الصبي
ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو انه الاداء لكان استاصر كفرا وقال الشافعي
لا يصح ايمانه قبل البالغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين امرأته المشركة لانه

لوضعه

وجود حقيقته وهو التصديق والاقرار لان اصله لا يكاد يكون الا عن عاقل وليس للصبي
بالسان من هو مبين عاقلا وساكتا بل هو ليس بمتكلم اصلا فكان ناطقا في حق صحة الايمان
ولو بالغ سوا في اهلية الايمان وقد تبت بالنص ان الصبي
من اهل ان يكون هذا يدل ان كون مريدا حتما
اي النبوة فتبين ان من اهل ان يكون مريدا حتما
من اهل الاولي وهو حق الله تعالى ولا يلحق الايمان
بالردة لان الردة ضد الايمان فلا يلحق الضد ضده
ولان الردة اسقاط محض والايمان نفع محض فلا يلحق
الا اهلا لما يسمح بنوعيه لتحقق الاسقاط في حق
فيما من ذكر الوجه

ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقياس صحته واجب لانه نفع محض وابس من ضرورة ثبوت
الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر الا ترى ان اسلم
بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة وهو من في احكام الدنيا واذا تجري احكام المسلمين
على المنافقين في زماننا بني على ان الغالب على الناس ان لا يعتقدوا غير ما يظهرون فكذا
عفو اخي حكم ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى بصحة ردته في احكام الدنيا والآخرة احتياطا
ولهذا يتعين اراقة دمه ولا يرث من قاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من
احكام عين الردة بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البالغ بل يجبر على الاسلام
ولكن حده حد ردة فلهذا احد قبل البالغ واجد لا يجب عليه كالمرتد لا تقتل ولو قتلها
احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها
ضرر محض والتزام احكامنا صحة اياه لانه نفع محض فان قيل الصبي كما من في رفع القلم كيف
اعتبرتم ردته قلنا انه من في رفع القلم فيما يمكن ان يعتبر به يجعل عفوا والردة ليست كذلك
وما هو بين الامرين اي بين ان يكون قبيحا لعينه كالزنا وشرب الخمر وبين ان يكون حسنا كالصلوة والحج
فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون بعض فيصح الاداء من غير ان تعرف صفة
اي فعلان يعني اذا شرع فيها لا يجب اتمامها والمضي فيها حتى اذا افسدها لا يجب عليه القضاء
في صحة الاداء بالشروع ونفع محض لانه يقتاد اداءها فلا يشق عليه ذلك بعد البلوغ
وما كان من غير حقوق الله تعالى فانه كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما
صح مباشرة اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع في اقسام المحض وما لا يشوبه نفع
في الحال كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية يبطل اصلا فان هذا الة
ملك من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة في اصوله وتحقيق بعض مشايخنا
ان طلاق الصبي غير واقع هذا وهو هزل لانه اذا احتقت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من
جهته لدفع الضرر كان صحيحا والطلاق واقع في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
واذا ارتد وقعت بينه وبين امرأته كان ذلك طلاقا عند محمد رحمه الله واذا وجد منه
مجبوبا فخاصمته فرق بينهما كان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فهذا ان الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة وفي الدراية بينهما اي بين ان ينفع والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير

شرح ص
ردته

سطلب
طلاق الصبي

الفرقة ص

حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا له كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة
والنكاح يملكه ولي الولي لان جواز هذه التصرفات منه عند الضرر والاجارة الولي يزايد باعتبار
ان تصرفاته لما انتفع ولي الولي المستحق هو البالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع
الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما لا تنفذ تصرفاته باعتبار ان ضرر ولي الولي
لا باعتبار انه صار كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ مباشرة
الصبي بعد اذن الولي له وأما مباشر البيع بغبن فاحش من وليه نص ابي حنيفة رحمه الله
وليتان في رواية لا يجوز لانه يشبه تصرف الوكلاء من حيث انه يتوقف على اذن الولي فثبتت
شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي
لاحتمال ان الولي اذن له في البيع ليصل مقصوده لا للنظر الصبي وسقطت هذه الشبهة مع
الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة يمكن تحصيلها
له مباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي حرا كالاسلام والبيع فانه مرئي عليه فيها لانه
يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي حالة فلا يكون له ولاية فيها فلا يصح اسلامه
وقبضه وما لا يمكن تحصيله كما شرع وليه تصرفاته فيها كالوصية فان وصيته باطل لان الموصى
عنده لانها تفع محض يحصل بها ثواب الآخرة بعدما استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون
بعد الموت ولا حاجة له حينئذ الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالمعروف كبره
وسواء مات قبل البلوغ او بعده لانه نفع محض لكنه ليس من اهل التمليك بطريق التبرع مضافا الى

ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار احد الابوين صورة اذا وقعت الفرقة بين الابوين
وبينهما ولد فوفق الحضانة للام الى سبع سنين او ثمان سنين ثم خير حتى ان ولد بينهما عند فاتها
اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار لا تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه طارحا وهي
انه جعل اختيار احد الابوين والحرابة عنده انه جعل الولد وعاء لذلك فالام هو بركة
دعا به اختار ما هو انفع له ولم يوجد اشاره في حق غيره كذا في المبسوط والامور المفترضة على
الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اصطناع العبد فيه ومكتسب
اسما لانه خارج عن قدرة العبد فلهذا سماوي على المكتسب لانه الجهد في اللغة وهو
عن اختيار الصبا وهو الصغر ذكر الصغر في الفصل مع انه داخل باصل الخطاب لان الصغر لا يدخل
في ماهية الانسان فكان امرا عارضا وسمي الصغر في اول الحال كالجنون لانه معجز الفعل

ح
ع ه

كالجنون بل اولى في حقه لانه قد يكون للمجنون تمييز وفهم قاصر فان الجنون ليس له حد ظاهر

الصبي

لحد حتى اذا اسلمت امرأة زوجها المجنون الى الخمس عقل كانه اذا لم يوجد من يحمل على ابويه فانه يتبع الفرقة والطلاق بالغير في الحال والفرقة والمطالبة عودة وهو ليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا والمراد بابوي المجنون وامرأته ولا فائدة في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي الى ان وهو كونها تحت كافر وهو لا يجوز كذا في الصغير اذ اصل الخطاب شيء من اداء العقل فقد اصاب ضربا اي نوع من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صغره وهو هذا سقط بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار ما تحتمل النفع في نفسها ولا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان الله تعالى دائما منزه عن ان يوالي فيكون وجوب توحيده وايمانه حتى اذا مات اي آمن الصبي كان موتها لا قتلا الا تري انه اذا اضر في صغره لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاق الميراث وغيرها لا يقال اسلامه لا يجوز ان يكون ايمانه صحيحا ان يكون نفلا لانا نقول لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض فانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء بعني اوجب اسلامه في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا وجملة الكلام اذكر بعض احكام الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي بعني جملة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل الكلام ان يوضع عنه العذاب اي تسقط عن الصبي عودة ما يحتمل العفو قيد بذلك لانه اذا احتاج الى الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعودة هنا الزوم ما يجب بالتبعية والواجبة

التنبيه

ويصح منه اي من الصبي بان ما ينفع بنفسه وهو اي الصبي بان باشر بنفسه ما لا يصح الا من العاقل عند اي في صغره فيه كقبول الهبة ونحو مما هو نفع محض لان الصبا مظنة الوجه طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم على بشرها كما قرره السلف عن ترحم صغير ما فلا يحجر اي الصبي عن الميراث بالقتل اي قتل مورثه عمدا او خطا وهذا تفريع على قوله يوضع عنه لسيجيء بيانه لان وجوب الفعل يحتمل السقوط بالعفو والاعتياض فيسقط بعذر الصبا ايضا لان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة

الحديث

لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال ورد على قوله فلا يحجر عن الميراث وما ذكر من ان العهدة موضوعة عن الصبي مقرون بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحجر بهما عن الميراث وهو رفعه وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العفو بل جزاء على الجناية كما في الحرمان عن الميراث بل لان اهلية الارث لان الرق والكفر ينافي اهلية الارث عن المسلم اما الرق فلان ان في رقه خلافة الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تعالى ولن يجعل الله الكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الكفاية والجنون وصف يزيل العقل تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه ويسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش وفقه الاقارير كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والحدة وما اشبهها من الحقوق غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا امتد الخ انما قدر عندنا بالثلاثة استحسانا لان اذا الممتدة لا يكون وجها للترخص على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء واما اذا امتد صار ان عذرا لاداء مؤديا الى الحرج في القضاء اذ عامة ايامه فيحتاج لتكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن وامّا الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا كالصبا عند ابي يوسف حتى اذا افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لزمه قضاء ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض فقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء فكان معترضا على المحل الكامل لحرق افة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم انتفاء الحرج كالنوم والاغماء وحد الشدة في الصلوة قرروه على يوم وليلة فكان باعتبار الصلوات عند محمد بعض المدة حتى لو جن قبل الزوال بقدر ما يتمكن من اداء الظهر والعصر ساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال بقدر ما يتمكن من اداء الظهر فاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وعنده يجب القضاء لما مر يتبدأ من وقت الصحو الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فيدخل في حد التكرار وفي الصوم استغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو

ان الحرج انما يتحقق في العجز عند كثرة الفوائت لان الحرج يحصل في هذا الكثير اذ هو ناقص وكثرة الفوائت بوقت الصلوة فلا يصير الوقت ناقصا بخروج وقت الصلوة الحاضرة بل يبقى كما كان ويصير حاصل الجواب ان الحرج انما يتحقق في قضاء الفائت لا في اداء الحاضرة

لان الذمة لم تكن اذ الذمة بالتقييد بخلاف الاعضاء فكان اي الاعضاء وجد كان اي منضما
كان او قائما او ساجدا او الذمة ليس بحديث في بعض الاحوال وقد تحمل الاقعاد او يسقط به
الاداء بحسب الاعضاء قد يقصد وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو الذمة والسقط
به القضاء فاذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلوة فاذا زاد على
يوم وليلة نصف يسقط اداؤه في حق الصلوة اذ يؤدي بعد يوم وليلة باعتبار الصلوات فضاء كرهم
الله وباعتبار الساعات عندهما كما يقتضي الجنون وعند الثاني من اغمي عليه وقت
صلوة كامل لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يقتضي على وجوب الاداء وكنا استحسنا
بحديث علي رضي الله عنه ان عمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة فرأى عمر انه كان
عليه يوم وليلة فلم يقض الصلوة فعرفنا ان لصلوة خاصة وامتداده في الصوم
نادر فلا يصير حرجا كان مغمى عليه في جميع الشهر فرأى افاق بعد مغيب الشمس من آخر القضاء في
الصلوة ابتداء ضيق ايضا وجب حرجا فيجب اعتبار والوقت وان كثر حكمي حيث لا يقدر الحق
من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء والملكية المال وغيرها وشرع جزاء على الكفار لما
استحق كفر بعبادة الله تعالى وامر بتباعها في اتباعه الدالة على وحدانيته جاز اعدامه بالرق في حالهم
شبيه بعبيده والحقوق بالبهائم في التملك في الاصل اي في اصل وضعها وابتداء ثبوتها لكنه اي
الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حكم البقاء ابتداء بحكم الشرع حكما من احكامه
من ان كل بالغ عبد حتى الجنون حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارضا
خراج لزمه الخراج بيبيعه المولى عرضة للملك اي محلا لما وجد من عرضة للغصب وهي
حرفة التي مسح دسوقة يده بها والابتداء اي التصرف وهو وصف لا يجري اي لا يقبل التجزي
ثبوتا وزوالا كالاقتاق الذي هو صداع فانه فرق حكمية يصير الشخص به اهلا للملكية والشهادة
وشرعت مثل هذه فرق لا يتفرق في البعض الشايع دون البعض واما الملك فيقابل التجزي
ثبوتا فيزول الاقان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز الجماع وان ثبت الملك لكل واحد منهما في
النصف وباع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالجماع وكذا الاقتاق عندنا
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد يعتق
كله ليس له فيه شريك كيلا يلزم الاشاعة بدون التمليك فثبت ان الاعتاق متجزيا فانا نقول ان ثبت

في الكل فزوال الاشاعة بدون التملك والتملك دون الاتلاف لم يكن ثابتا في الكل او تجزي الاعتاق
ان ثبت في البعض دون الآخر فقال ابو حنيفة رحمه الله ان الملك متجزيا بقول الاسقاط الرق ايضا
الصق حتى يتوجه عليه ما علم لان تفرق تصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق واذا الرق شرع عقوبة
بالجناية على حق الله وهو شرط لبقاء الكل حيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير متجزية
فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المال والعبد من حيث انه مال متجزء وازالة المالية يكون
اسقاطا لها واسقاطها يوجب زوال الرق فيعتقه الصق لان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيعتق
البعض عنده في باقي قيمته كشراء القريب يكون اعتاقا واسطة الملك لا بدون الواسطة والرق
مناف لاهلية المال لقيام الملكية فلا يتصور ان يكون العبد مالكا للمال لان الملكية سمة المحجر
والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان في شخص واحد فان قلت لا يجوز ان يكون عاجزا من حيث
انه مال مستدل وعاجزا من حيث انه آدمي فيكون قلت لا يجوز ان يكون المال مالكا للمال
وذا لا يجوز لان المالك مستبدل والمال مستبدل ولا يجوز ان يكون المستبدل مستبدلا في حالة
واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكا للمال وانما لم
يجز لو لم يكن لعبد حرفة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وهاهنا كذلك لان لعبد كما ان
له حرفة المالية له حرفة الآدمية وهي صالحة لملكية المال والاولى ان يقتصر عليه بالاحتجاج
حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاحتباس السرية وهي الامة التي يتخذها واحد للوطي
وان اذن لها المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق خص
المكاتب بالذكر ان المدبر كذلك لانه صار احق بحكم سببه لحرمة بدا فيرجعه لكن جاز التسري
فازال الوصف بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب تحقيقا لاسلام حتى لو تحاكم نفاذا ان
كان اذن المولى كانا قادرة من شرائط وجوب الحج والقدرة للعبد واصلا لان منافعه للمولى واذنه
لا يخرج عن ملكه وكان واهبا حاصلا بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر الواجبات
والصوم لان القدرة التي بها يحصل الصوم وصلاة الفرض ليست للمولى بالاجماع وبخلاف الفقير
اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يجزئه الادي عن الفرض لان ملكان المال ليس بشرط لاداته وانما شرط للتمكن
من الفرض والسائمة والكسوة للمال كالنكاح والدين فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك
الانتفاع بامة المولى وطئا عند الحاجة كما لا يملك الانتفاع بمال المولى اكلا ولا يسكنا فليس له اهلية
ملك اليمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما يتوقف نفاذه على اذن المولى لان

الأوقاف

١٤٣٣
153

افكاح مستلزم للمس وفي اجباره رفع الحرج الحولي احتمالا ترجيح بان الحرج تعلق برقبته فاذا اوجب
مال اخر تعلق به وبما في يده احتمالا لحولي ولهذا لو اسقط حقه عما في يده بالاعتاق نفذ النكاح
الصادر من العبد بدون اجازته فعرفنا ان العبد هو الذي ابطل النكاح فان قلت لو كان ذا كان
النكاح لما كان للمولى جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار بحصول المملوك عن الزنا
الذي هو سبب للنقصان وكذا الرق مالك لانه لانه تتاح الى البقاء والبقاء لابد ولهذا
لا يملك المولى اتلاف دمه ومع اقرار العبد بالقصاص انه اقرار للغير وهو في ذلك مثل الحر
وبقاء الرق كمال الحال في اصلية الكرامات الخ وضوعة للبشر في الدنيا الختم زيادة بالقيد
الاخر عن الكرامات الخ وضوعة في الاخرة فان العبد يساوي الحر فيها الان اصليتها بالتقوى
ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ما فيه لان كمال الحال ينبئ عن العز الشرف والرق نابئ
عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وبيانه بما ذكر
سابقا الحيوان فيكون كرامة والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فهذا كرامة
من باب السلطنة والحل اي حل النساء فان استفراش الحرائر وسعة طرق قضاء الاوطار
الشهوة على وجه لا تلحقه علامة كرامة بارشهية فاذا انتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين
وانما اي الرق لا ينافي في عصمة الدم سواء كانت العصمة موثقة وهي التي توجب الاثم بالتعرض
للدم اي القتال او مقومة وهي التي توجب الضمان فالاثم بالتعرض للدم كان العصمة الموثقة
بالايمان بالله والعقوبة بدار اي دار الاحرار دار الايمان حتى او اسلم كافر في دار الحرب يثبت
له العصمة الموثقة حتى لو قتله قاتل اثم وتجب عليه الدية والقصاص والعصمة المقومة اي
كل واحد من الامرين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه بالدار صار مرجو الانقياد
في هذه الدار بان اسلم او ان التزم عقد الذمة وكل واحد منهما ما يثبت في حق العبد ابتداء لان
العبد تبعا للمولاه فما يثبت في حق المولى يثبت في حق العبد فمتى صار المولى محرزا بدار الاسلام
صار العبد محرزا بها ما ثم ان نقصان الرق يوجب نقصان قيمة الدم فيما اذا قتل عبد
خطأ او وصل قيمة عشرة الاف درهم تنقص منها عشرة دراهم لان نصف الحر كامل من حيث العبد
لان كمال حال الانسان بكمال الملائكية وهي تحقق الحرية والذكورة لان ملائكية المال بالحرية
وملائكية النكاح بالذكورة فالاولى نسبتية في العبد فيكون ناقصا من حيث يجب ان ينقص
عن الحر قيمته وهذا اي ما كان العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا وهذا

ولا يقتل عندنا الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهليته لكرامات
الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه
في كرامات البشر وهذا ينتقض بدل جمعها عن بدل جمع الذكر اذ ذلك ثبت بالنص على خلاف
القياس وانا نقول نفس العبد مضمونة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا
كان القاتل عبدا ولو اعتقت العصمة لما وجبا القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
والقصاص لا يجتمع مع الشبهة والكرامات صفة زيادة لا تتعلق القصاص بها وقد وجد المساوي
في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وصح امان المأذون وبهذا اشار الى جواب
اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الايات منقطعة بالرق بدليل صحة امان المأذون في
القتال وهي اية وجوابه ان يقال انما صح امانه لانه باذون وهو ما مأمور شرعا في القتال
حسبما يولي الامام ويرضاه فالامان يصرف في حق نفسه اسقاطا لان يصير حكم امانه قصدا لزوم
على غيره فصار قصد تجزيه ولا نسمي هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه لا يصح في حق نفسه
قصدا فرق في حق غيره فصار قاصدا بالمأذون لان في امان المحجور من القتال اختلافا فاحشا اي
خيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون قطعا عن نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه
لانه مسلم من اهل نصرة الدين بالامان ضرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين بالفاظ الامان للحر
قوله لا تخفى ان كان ذلك عن عمد الخ او يقال فاسم للكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار
العبد الماذون ان كان المجور بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر
في حق دمه فاقراره صار لاتقاء حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر بالاتلاف بالتبع الذي يجري في
طريق الضمن والسرقة المشتركة اي صح اقرار المأذون بالسرقة المشتركة حتى وجب القطع
لانه في الاقرار على نفسه كالحر وعليه ان القطع مع الضمان لاجتماعهما ان اراد بالسرقة السرقة
فان اراد القائم حتى يرجع المال على المسروق منه لان اقراره بالمال انما في حق نفسه وان اكتسب
صح حتى يباع المجور احتلاما مر في اذا اقر المجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع فلا ضمان عليه
وان كان باقيا ان صدقه المولى قطع ويرد واما اذا كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة يقطع في
لان اقراره ما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف يقطع ولا
يرد ويضمن مثله بعد العتاق لانا قررنا ببقاء شبهة حتى وحق المولى صح الاداء
لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة فالمسقط لا يقطع والموجب يقطع ويضمن بعد العتاق لان

1467
153

تجب عينا لان الموجب باعتبار انه السبب انعقد للورثة وعن ابي حنيفة ان القصاص غير موروث لان الموجب
الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة ان القصاص غير موروث
اي لا يثبت عليه وجوب تجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لنا قوله ﷺ من ترك حقا او مالا فلورثته
وترك الثاني وذلك يرجع الى الورثة فان قلت القصاص على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء
القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك واحدهم يطلب قلت القصاص واجب لا يحتمل
التجزي فيثبت لكل واحد كالاكل لانه الانكاح للاخرة فاذا بادر احدهم واستوفى ايضمن شيئا للاخر
لانه تصرف في خالص حقه وقال ابو حنيفة للكبير والغائب استيفاء قبل كبر الصغير وقبل ان
يبلغ الكبير اذا كان فيه كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورد حاضرنا العفو لانه مندوب
والحاجة تندفع بالعفو بعد البلوغ لانه اطلاق حق اكبيع الاعتاق وقلنا لا القصاص مورث شبهة
شحة الخلاف ظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه صدقه لما لم يكن
مرد وده الحلف الغائب اذا بعيد البينة عند حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل عوده فيحبس
القاتل حتى اقام الحاضر البينة الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وعند هما اذا كان مورد وده ايضا
الى اعادة البينة عند حضور الغائب لانه احد الورثة فاشبه حصة من الميت وحتى اذا اقام خصم بينة لم
تجب اعادتها واذا انتقلت القصاص الا بالصلح او بعفو البعض عادت موروثة حتى يقضي دينه وينفذ
وصاياه لان وجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل
نفسه حياته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد ما قضى حق ثابت بانتهاء الورثة ثابتا بعد هذا المانع
والدية خلف عن القصاص الا انه لما لم يوف حاجة الميت فانتهاء الميت بعد المانع والخلف هو ما
قارن الاصل كالتيمم قارن الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين في الدية لما
كان القصاص ابتداء للورثة ابتداء حقه وينتقل اليهم من الميت ضرورة ووجب القصاص للزوجين
حقهم بناء على الخلاف لان الزوجية يصلح سببا لدرك الثأر لان الحمية بالزوجية تكون
مثل الحمية بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما يثبت لهما استحقاق الارث في الدية
وقال مالك لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع
بالموت قلنا روى ابن ماجه بإسناده ان رسول الله ﷺ لما امر الضحاك بان يورث امرأة اشيم من دية زوجها
اشيم وهو دليل عامة الصحابة ولو حكم الاحياء في الآخرة وهي عليه ابتداء انواع ما يجب على الذي
من الخوف والمالية والظلامة وما يجري من الخوف والخطأ وما يلتقيه من نوائب الدولة

اطلاعات وما يلتقيه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في الصلاة وانت غافل في جميع من الاوقات
حكم الاحياء الا ان الميت لما كان في حكم الاخرة كما ورد الخبر من حيث انه رفع القلم وكتب
هذا مسطور على قوله صلوا على ايها المرضى صلاتي وكتب سوء ما كون الاختيار الصبي في
حصوله مدخل وقوله وما ذكروا للصغار في السبعة الاول الجهل وهو معنى بياض العمل عند
احتمال عادة قيدنا بقولنا عادة لان ادابة لا تقوم على الجهل اصلا بل اصل الجهل منعدم وانما كان
يجوز العمل واما حصل على ضابط اندارس اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا الكفر خارج عن حقيقة الانسان اذ لانه لما كان قادرا على ازالته وأكتسابه العلم
جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جعل العامل لا يصلح عذرا في الاخرة بجعل الكافر
بعد وضوح الدليل على وجه اية تعالى في الموجودات على ما يدل عليه الدليل فان انكارها
بمنزلة انكار المحسوس فذلك الجهل جعل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الاخرة لانه رتبا
يجعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذي لما اقر بعقد الذمة رفع جهله عنه عذاب القتل
في الدنيا واذا لم يدفع عنه عذاب الاخرة وجهل اصحاب الكهف كما يجب على صاحب البدعة في صفات الله تعالى
كجهل من انكر حشر الاجساد من الجهلة وجهل الكافر وانكره لا يكون عذرا في الاخرة لانه مخالف
للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي نصب حلافة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على
الباطل متمسكا بدليل فاسد وتأول لما كان تأويله حكم الصحة وهذا لا يكون عذرا في الاخرة
لان الدليل واضح على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه
اذا لم يكن له منعه لانه حينئذ يمكن القتال بالدليل والجزء على الضمان واذا كان له منعه لا يوجد
بعض ما اتلفه بعد التوبة لانه لا يؤخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجعل منه الف في اجهما
الكتاب كل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه مخالف لقوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه فسق وقال في جميع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني
ومن تبعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امرأة ولدت من
سيدها فهي معتقة عن دبر منه وحجة مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث
المشهور وقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر فانه في الجهل في
موضع الاجتهاد والصحيح ان في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يعرفها الكتاب او

السنة أو في موضع الشبهة أي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وإن لم يكن فيه
اجتهاد صحيح وإنما أي الوضع الثاني بتسمية يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة لو
كالمحجر أي كجهل المحجور إذا أقطر على ظن أنها أي الجماعة قطرة وظن أنه على قدر الأكل لا يحد
لا تذر به الكفارة لفساد صومه بالجماعة فإن جهله عذر لأنه ظن في موضع الاجتهاد لأن عدم الإفساد
الجماعة تفطر الصوم فلا تذر به الكفارة هذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال
شيخ الإسلام لو استفتت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام أفطر الحاجم
والمحجوم أو بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لأن ظنه حصل في غير موضعه فإن الإفطار
الصوم لو عن الشيء إلى ضده ولم يوجد وإنما إذا استفتى فقيها لعدم علمه فتواه فأفتاه
بالفساد فأفطر لا يجب الكفارة لأن المفتي التقليدي المفتي وإن كان مخطئا ولكن
زنى بجارية امرأته أي كجهل من زنى بجارية والد على ظن أنها تحل له فإن الحد لا يلزمه
لأن الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة ينتفع أحدهما بمال الآخر فصار بشبهة في سقوط الحد
بخلاف جارية أجنبيه فإنه لو زنى فيها وقال ظننت أنها تحل لي لا يسقط الحد لأن منافع الأملاك
متباينة فأفاد الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر إلينا وإنما أي جهله بالشرائع كجهله
عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة ولم تبلغه إليه الدعوة لا يجب عليه قضاؤها لأن الدار دار الحرب
ليس محل لشهرة أحكام الإسلام بخلاف الذمي أو المسلم في دار الإسلام يجب قضاء الصلوات
وإنما لم يجعل وجوبها لأنه يمكن من السؤال عن أحكام الإسلام وترك السؤال تقصير منه فلا
يكون عذرا وأما حي بحي يحمل من أسلم في دار الحرب جهل الشفيع فإن ذلك لم يعد عذرا في حقه
لأنه ربما يتبع البيع ولم يستحق حتى إذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة
وجعل الأخذ بالإطلاق في الأمة المنكوحة إذا عتقت ثبت لها الخيار في الحال بالإطلاق
لأن المولى قد يستبد به ولا يوقف عليه قبل الإخبار أو بالخيار يعني إذا علمت بالإطلاق ولم
تعلم أن لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لأنها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة أحكام
الشرع وجعل البكر بالنكاح الولي يعني إذا زوج الصغير أو الصغيرة ضر الأب والجد يصح وثبت
لهما الخيار بالبلوغ فإن الجهل منهما عذر الخفاء الدليل إذا الولي قد يستبد بالإنكاح وإن
علما النكاح ولم يعلما بأن لهما الخيار لم يبطل حتى لو علما كذا يكون ذلك رضى بالنكاح لأن ثبت
الخيار معلوم والمانع من التعلم معذور وجعل الوكيل والمأذون بالطلاق أي بما

خواهر زاده إذا أفطر

علي ح

مطلب

عليه ح

النكاح

جهلها بالجهل من أسلم في دار الحرب بعني إذا أمر بها بوكالة أو الإذن وقد قبل بلوغ الخبر إليهما
لم ينفذ تصرفهما على الوكيل والمولى وقيده بعني بجهلهما بالعزل والحجر حيث قد قبل العلم
بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الوكيل والمولى لأن جهلهما عذر لخفاء الدليل إذ الوكيل والمولى
قد يستبد إن في التصرف فلا يعلم الوكيل والمأذون والسكران أي الثاني من العوارض المكتسبة
السكران هو الذي سكر من مباح بعني إن حصل السكر من شرب مباح كشرب الدواء المتخذ من البنج لا يزول
الدواوي وشرب المكره الخمر بالفتح أو بقطع الصاد والمضطر أي كشرب المضطر الخمر للعطش
فهو كالإغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات يعني لما كان السكر في هذه الصور غير
مباح فجعلناه منزلة الإغماء جعلناه ما نافيا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات فإنه أطلق في شرحه
الإسلام والمصنف وكثير من العلماء ذكروا البنج من جملة المباح مطلقا وذكر قاضي خان في شرحه
الجامع ما نقل عن أبي حنيفة أن الرجل إذا كان عالما بتأثير البنج في العقل فأكل فسكر يقع طلاقه
وعتاقه وهذا يدل على أنه حرام وإن كان السكر من مختلف وأي من شربه أي حرام كالخمر والطبوخ
الذي ليس بخمر ونحوها فلا يأتي في الخطاب بالإتيان يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى
فهذا الخطاب إنما كان في حال السكر فهو المطلوب وهو أن يكون سكرا فيما له وإن كان في حال الصحو
يكون الصحو إذا سكر ثم فلا تقربوا الصلاة لأن الحال شرط فيصير كقوله للعاقل أو لبعضه لا تفعل
كذا فهو فاسد لأن إضافة الخطاب إلى حال منافٍ له لا يجوز ولم نر أحكام الشرع وصح عباراته
في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والإقرار بالردة عطف على قوله في الطلاق يعني إن حكم
السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لأن الردة تنبني على تبدل الاعتقاد والسكران عديم
معتقد لما هو يقوله والإقرار بالحدود الخالصة يعني لو أقر بشرب الخمر أو الزنا لا يحد لأن
الرجوع عن الإقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز إذ لا مكذب له وقد وجد دليل الرجوع
وهو السكر لأن السكران لا يثبت على شيء قال فإنه السكر مقام الرجوع وإنما قيد الإقرار
بالحدود لأنه لو زنى في سكره ثم أقر صحا أو سكرانا لزمه ما أقر به وقيد الحدود
بالخالصة لأنه لو أقر بما للعبد فيه حق القصاص أو حد القذف لا يسقط بالرجوع لأن الرجوع لا يصح فيهما
لوجود المكذب وهو المقر له أي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب
وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له لفظ استعان
بعض أهل العبارة عن أن يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون ما خالفه أن يراد

مطلب

العلم

مطلب

الدولة

بهذا المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف طردا اذ الاخرس منه ان يقال وهو ان يدله بالشيء فيما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير احتراز عن الجماد فخرج الايماء لان دلالته كما صح ان كان مصطلحا عليها فهي قوله ما في الما يوضع كان عليه ان يقول وما لا صلح له وان كان مصطلحا على ما يوضع كان ينبغي ان يقول ما لا يصلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس موضوعا له ولا صالح لما استعارة اضامم انه ليس بمقول قلت لفظ انه ليس هنا لانه اراد به معنى لا يفيد وخلو عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد باللسان ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة والمراد بما في اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضى به ولا يناقي الرضا بالمباشرة اي بما شرع ما هزل به واختيار المباشرة لان تلفظ الهازل عند ضي واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع من حيث ان خيار الشرط في البيع يمنع الرضى بحكم البيع ولا يمنع الرضى بنفس البيع ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون مشروطا باللسان ان يذكر الهازل انهما هازلان لان في العقد ولا يثبت بدلالة الحال الا ان يشترط ذكره في العقد خلافا للشرط لان غرضهما من البيع هنا زكاة ان يصفقا انا سرة ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة وهي ان يتحاكما الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره والهزل اخص منها لان التلجئة انما تكون عن اضطرار والاظهر انها ما سواه في الاصطلاح وطذا قال فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كما هنا لان في ان كلامنهما ينافي الرضى الحكم لا ما في الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح مع وقد قال عليه السلام ثلاث هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان وضعا على الهزل باصل البيع اي النقل اما قلنا في اسقاط حكم العقد بين الناس وكما يكون بينهما عقد وانقضاء على البناء اي انقضاء على انه بنيا العقد على تلك المواضعة فصار البيع غير موجب الملك وان اقتضاه القبض حتى ان كان البيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك لعدم الرضى بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضى موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا تعني انقضاها على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح فهي اقاسا ولي وان انقضاء على الاعراض عن في المواضعة المنعقدة وعقد البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان انقضاء الى انهما

لم يحضرها شيء عند البيع من البناء على المواضعة المنعقدة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض بعني قال احدهما عقدنا مبنيا على تلك المواضعة وقال الاخر عقدنا ولي سبيل الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة لان الصحة هي الاصل في العقود تحمل عليها ما لم يوجد مغير له ويجب ان يتفقا على انه لم يحضرها شيء ولما اذا اختلفا فذهبي الاعراض مفسد للاصل فيكون القول قوله حلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو حنيفة صحة الايجاب والقبول ماذكرنا ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المنعقدة لان البناء عليها هو الظاهر ليلا يكون استفتاحها بالمواضعة عبثا فان عرض ان الاصل هو الصحة فترجح بما قالا بسبق الهزل قلنا الا نسلم انه حيث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في العقد رأي قد ابدا هذا هو القسم الثاني من المواضعة صورته ان يتواضعا على ان لا يكون البيع في الظاهر بينهما ويكون الثمن في الباطن لغيرهما القسم ايضا على اربعة اقسام فان انتفاء في صورة المواضعة في العقد على الاعراض من المواضعة المنعقدة كان الثمن لغيرهما بطلان الهزل وان انتفاء على انه لم يحضرها شيء من البناء او الاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عندهما العمل بالمواضعة ويجب والا لا لما ذكر هزلا به باطل وهذا بناء ما تقدم من اصلهما وان انتفاء على البناء على المواضعة اسابقه فالثمن لفلان عند ابي حنيفة في اصح الروايتين عنه لانا لو علمنا بما اتفقا عليه حتى يكون الثمن لهما كما قالا لا يفسد العقد لان الاذن الذي غير داخل في العقد يكون شرطا في البيع لا يفسد كما لو جمع بين حر وعبد في عقد واحد في اصل العقد ويكون الثمن الذي تسميا للعقد وهما ان غرضهما من ذكر الاذن الذي هو كالبدل التسمية لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية ضعيفة فان كان ذلك اي الهزل انتفاء في الجنس اي في جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة وبناء ويكون الثمن في الواقع مائة ودرهم فالبيع جائز على كمال حاله اي سواء انتفاء على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرها شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا يمنع التصحيح وذلك بالانفاء بما سميا والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا تسمية في الاول وجعلا البيع منعقدا بالبدل والمواضعة في

الدولة

الثاني في جعل البيع منعقدا بما يتردد بينا انه اذا كان العمل تتمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد
في الفصل الاول ان اعتبار المواضعة تتمة مبني من المسمى ما يصلح ثمنا وما لا فلم فينعقد به
وان كان المسمى الفين اذا الالف موجود في الفين ولم تقبل الالفا الاخر شرط الاطالب
له من جهة العباد ولا اتفاق لهما قد ان على ان الثمن الف وان المركبين الشرط لا ينسد
البيع كما لو اشترى عبدا على ان يعلفه منعين بخلاف ما لو كان العمل في جنس البدل حيث لا
يكون العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعيد المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن في البيع وما لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة مع الجد في الاصل
ويجب العمل الجد وهو ان ينعقد صحيحا فلا يمكن العمل الجد الا باعتبار التسمية فلذلك
ينعقد البيع على ما سميا من الدنانير وان كان لمى الهزل الذي كان له فيكما طلاق والعتاق
والعفو عن القصاص والرد بالعيب وذلك صحيح والهزل باطل لعمى لو دخل الهزل في هذه
الاشياء لكون لاغية والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد
النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة
يثبت الحكم بصريح هذا اللفظ وفي البواقي وهو العفو والرد ونحوه بدلالة لا بالتباس
وصور الهزل في الطلاق ان تواضع الزوج والمرأة على ان يطلقها ثلاثا لاثنية ويكون ذلك هزلا
وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده ان يحلف لا
اوفيه في الثلاثية ويكون ذلك هزلا لان المال فيه اي فيما يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا
بالذات كالنكاح فان مهرها اصله اي اصل النكاح بان تزوج امرأة بالف وكان بينهما نكاح
فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا
وان هزلا بالقدر كما لو هزلا بان تزوجها بالفين علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان
اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح بالفين على سبيل الجد والمهر الفان لا اتفاق
بينهما كما لا يترك الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة
فالمهر الفان لا اتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل
والفرق لابي حنيفة بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث قال الجد في البيع وصل الالفين
وفي الثمن وعلى هذا بنى المواضعة وابطل الالف الذي هزل به وجعل المهر الفا لان الشرط الفاسد
فيه لو ثبت في البيع يوجب فساده ولا فوات في النكاح لان في اصل العقد ولا في الصداق ولذا تتفقا انه لم

يحتمل هاشمي او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه وقيل هذا جواب
يعني في رواية ابي حفص عنه المهر لغان في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى ان المهر
في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد لتصحيح تسمية على المهر
لانه حينئذ يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه
ولهذا يفسد البيع بجهالته فكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد لتصحيح وجه
الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان في ذلك في الجنس اي المراد في جنس البدل بان اتفقا
على الدنانير والمهر في القيمة دراهم فانا ان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء
او اتفقا على انهما لم يحضرا هاشميا او اختلفا يجب مهر المثل اما فيما اتفقا على البناء يجب مهر المثل
بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما قاضيا كان مهرا
لم يذكرا في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع
حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية فيجب الاعراض عن المواضعة
واما في الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي حنيفة يجب مهر المثل لان المهر تابع فوجب
العمل بالهزل ليلا يصير المهر مقصودا وابطلنا التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر
المثل وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع فان كان المال فيما
وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتاق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان المال مقصودا
في هذه العقود لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان مهرها اصله بان اتفقا ان يجاب على انهما
صالحا بكذا اشهدا الناس ويكون ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء او على
انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندنا لان الهزل لا يؤثر في الخلع
اصلا عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا في الخلع الخيار لهما وقع الطلاق في
وجب المال وبطل الخيار كان الخلع صرف يمين من جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول
وشرطها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار احتمل الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بالبناء او الاعراض او الاختلاف او ان تكونوا
وعنده لا يقع الطلاق قبل القبول ويتوقف على اختيار المال سواء بنى الامر اصله او بقدر البدل او بجنسه
وقد نص عن ابي حنيفة في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع كما يجب
المال الا ان تنشاء المرأة ويجب المال عليها الزوج وكذا الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط لكن

جواز في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار اكثر من العشرة اياما جاز الشرط كتقدير الخيار بالثلاث مدة في البيع على خلاف القياس فيجب العمل فيما ورد به القياس وفي الخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وفي اعراضها عن الموجبات في الخلع من الحاضنة واتفقا على ان العقد كان جائزا وقع الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا واما عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل واما عنده فلان الهزل باطل باتفاقهما على الاعراض فان اختلفا فالقول للمسمي في الاعراض اما عنده فلانه جعل الهزل هزلا في اصل الطلاق في الخلع وكذا عند الاختلاف وجعل القول للمرء في الاعراض في جميع الفصول كما مر واما عندهما فلان الهزل لا يؤثر في الخلع اصلا ويقع الطلاق ويجب المال اذا اتفقا على البناء وكذا اذا اختلفا بل اولى كما يفيد اختلافهما وقد سلكنا فيه وجوبا لازما اجماعا اي الخلع والطلاق والمال لان الاجماع انعقد قبل ظهور الخلاف فيما ذكرنا وان كان الهزل في العقد بيانا سيما والبيان والبدائي واقع الى قوله فان اتفقا بعد المخالفة على البناء اي بنيا هما على الحواضنة عندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عنده اما عندهما فان كان الهازل هو الزوج لا يؤثر في المال لكون المال تابعا للخلع وثابتا في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه ربما يكون المال فيه مقصودا وبالجملة لا نسلم انه لازم وسلمنا ان يكون حكم المتبوع فانه مفقود في النكاح فان المال فيه تبع لكون المعقود عليه محل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وانما يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزل ابتداء والهزل انما يؤثر في اتفاقهما على البناء كما لو اطلعت فيه على التدليس بان بها برصا او جنونا لا يبطل النكاح بالاتفاق على البناء وانما يبطل بالفسخ من الاصل قلت لا نسلم ان المال في الخلع تبع بل هو مقصود ايضا بالنسبة الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة الشرط لوقوع الطلاق فيتعلق عن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى العاقدين بحسب مقصودهما وادخل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه ثبت بدون الذكر عنده حتى ان تعليق الطلاق او اخياره او المال تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع وعندهما اتفاقهما على الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اي المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب المال فيما اذا اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلان جانب المجة عليها تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول قولها في دعوى الاعراض

اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه فان كان الهزل في الجنس كان فاضحا على ما يذكر في العقد اية دنانير وكيف البدل فيما بينهما ما يتعارفه الناس يجب المسمى في العقد عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا بطلان الهزل في الخلع عندهما كذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانها اذا اتفقا على البناء لا تتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء وجب المسمى وعلى هذا لا تباين وقع الطلاق

رشدا فادفع اليهم اموالهم قال ابو حنيفة اذا احتلم الغلام وراهق الجارية فسلم اليهما مالهما اختبارا اذا بلغ الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكن مضت مدة يصير الانسان فيها جدا لان الخطاء لا يوضع عنه وكذا تقام عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم يظهر امارة في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال يابع وعند هما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بالرشد فلا يجوز قبله وانه اي السفه لا يوجب الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع والاجارة عند ابي حنيفة لان الحجر على الخلاف الباب غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه يهذر ماله فيجب عليه نظير ما له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لقصور التبذير وهو متحقق هاهنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين فيستحق النفقة من بيت المال والفسق وهو الخروج المديد وهو ثلاثة ايام المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير وكذا شهوته وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل شيئا مما هو من اهلية وهو العقل والعدالة البدنية كالذي اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا اي في سواء كان موجبا للمشقة او لا كنوع من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة تحقيقا للمرفق حيث تعلق الرخصة بنفسه اذ لو فتوح الى ما يختبر به الصوم والفطر لا يتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيفوت في قصره وان الاربع تحف لا تبقى الاكمال شرعا وفي آخره وهو الصوم اي في ايام اخر لان في اسقاطه فيها قضاء حتى صح اداؤه لكنه اي لكن السفر اذا كان في الاصل اختياري الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يفض موجبا ضروريا لازمة يعني لم يوجب ضرورية مشقة وهي الى الافطار حيث تكون المشقة ملجئة اليه لانه كان الصوم مع السفر فعل حرجا لما اذا اصبح صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر ان وجب عليه بالشروع فالضرورة لا تدعو الى الافطار لقدرته على الصوم حقيقة والمرض فانه اي نوى الصوم وتحمل مشقته زيادة المرض ثم اراد ان يفطر لاجله ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول الشهر ونوى الصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه فيسقط الوجوب عنه للفطر وايا ما يكون فالغالب منه الحرج لمشقة يؤدي اليه صومه فصار عذرا صحيحا للفطر واذا فطر المسافي الصوم ثابت له

الذكر تين

الهزل

او مرض فسافر

الذكورتين وهما نية الصوم في السفر بعد ان نوى الصوم وكان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة واما فطر المقيم الذي نوى الصوم فسافر فسافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوبها كفارة تصرف عليه بالافطار تحقيقا فما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط به الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق بها احكام السفر ثبتت بنفس الخروج من عمران المصر اي بسنة المشهود وقت الذي ينوي فيه الاقامة فانه كان يرخص المسافر بن حين يخرج الى السفر قبل ان يسير فرسخا او ثلاثة اميال او نحو ذلك لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر بالمسيرة ثلثة ايام لان العلة لا تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة تحقيقا للرخصة في حق الجميع فان وقف ثبوت الترخص على تمام العلة لزم ثبوت الترخص في جميع مدة السفر وهو خلاف المروي والخطأ اي الساهي من الخطاء وهو من اوصاف الكتبة الخطاء وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح فوت الحق على خلاف حكم الله وهو مذموم حقا لله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فالمخطئ المجتهد في الفتوى عند اسد مزاغ وسعه لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا وغير مجتهد في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يواخذ بحكمه كما اذا رمى شخصا اليه غير امرأته وظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير محصنا ثم ان زنا وتصاحا كما اذا رأى شبحا من بعيد ظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا تكون اثما ثم ان قتل العمد يوجب عليه القصاص ولم يجعله ذلك حرقا للعباد حتى وجب عليه ما ان اتلف مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد ظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان وجبت بمرأى الخطأ الدية لانها من حقوق العباد ومن اهل الحل لاجراء الفصل وصح طلاقه اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول اعتدي فجرى على لسانه انت طالق فيقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يصح طلاقه قياسا على الناسي وهذا القياس ضعيف لان الناسي لا اختيار له والخاطئ عالم بكلامه غير انه واقع بتقصيره في التأمل من قوله ويقع عن اهل الخطأ حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا ترى ان يقع له الحرمة حتى لو جرى لسانه بعتك منك كذا فقال المخاطب قبلت او اصدقته حصم اي قال صدقت الايجاب منك كان خطأ ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على لسانه اختيارا كاطيبي يجري ان الماء والشاي الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم ورود الرضي فيه والاكراه وما اخواته في المكتسبة

شبكة الألوكة
www.alukah.net

موقع شيخة المرج
www.adoc.com

وهو حمل الانسان على ان يكره فعله وكما يريد به ما شرع لاجله بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلاثة اقسام اما ان يعدم الرضى اي في المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالقتل او بقطع عضو من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضى ويفسد الاختيار هذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بقدر بالضرب الذي لا يخاف منه على نفسه التلف او يعدم الرضى ويفسد الاختيار وهو ان يهدد اي يتهدد المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته وهو القسم الثالث والاكراه جملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطبا وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحققة معه عند كونه مكرها لانه اي المكره عليه متردد بين مرين كاكل الميتة اذا اكره عليه مما يوجب الالجاء فانه تعرض عليه ذلك وان صبر حتى قتل عوقب عليه لكونه مباحا لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه واما متنع عنه التي نفسه الخ لانه مذكية من غير فايدة او ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كان او قتل النفس المعصومة فانه يحرم فعله عند الاكراه واباحة الافطار في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر وبخصته فاجرا كلمة اكفر على لسانه اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمينان القلب بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا اعلم انه لا خلاف في ان الاكراه لا يرخص في الاباحة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته اثما في الصبر فهي العزيمة وافطار الصايم بالاكراه لا يخلو منه الانسان ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة فيه ولم يوجد في الاكراه ما يسوي الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان ما قلنا من ان العزيمة والاباحة والرخصة فيما اذا كان الفعل اي المكره ان الفاعل يوقع ما تعلق به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخطاء كما في الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا بطلانه لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الايجاب لا يكون على ان يكون شيئا فاذا عرضه اي الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بفتح الراء اختيار صحيح وهو اختيار المكره بكسر الراء وجه ترجيح الاختيار الصحيح على اختيار الفاسد وهو اختيار المكره وحينئذ يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره

حتى يلزمه حكمه ان امكن اي امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان ياخذه ويضرب به نفسا او ما لا فتلفه ولا اي وان لم يمكن كالاكراه على الزنى والاكل بتي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره ملجئا بفعله فبقي الاقوال بعد التراجع على الاصل المذكور نحو في مثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصح المكره ان يكون آلة للغير لان التكلم باللسان اختيارا يصح فاقتضى عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان قولا مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضى لم يبطله بالكره ويبقى على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ وتتوقف على القصد والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل فلا تبطل بالاكراه وان كان مما يحتمل اي الفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يفسد على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ الا انه تفسده لعدم الرضى اي في حقه فاسدا فاذا جاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالاجازة وكالقتل الا فانه يتعلق بها الاثم مختارا لقصده على قيام المحرمية وقد فاتت ولا آلة على حرمته اي عدم ثبوت المحرمية لانه سكر وخلا للسيف عن نفسه لا لاجل المحرمية فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي لا اكبر سنا منه هذا ابني عند ابي حنيفة مع ان كذبه متيقن وكان ينبغي ان لا تعتق العبد اذا اقر بعتقه بالاكراه قلت ابو حنيفة رحمه الله اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وهذا هنا لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا في شيء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه راجع لقصده ليله وهو الاكراه والاقوال قسمان احدهما كالاقوال التي لا تصح فيه آلة لغيره نحو مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطء فان الانسان في الاكل والوطء لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ويفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل لغير الغير يتصور والمأثم في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على الاكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون الآمر فانكار المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاتلاف حتى يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا كما يجب الحد ويجب المهر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة البضع حصلت له بخلاف

الأولة
www.alukah.net

موقع شيخة المرج
wadod.com

الاضطرار لان مالية العبد تلفت من غير منفعة المكره وفي المحيط لو اكره الانسان على اكل مال
نفسه فاكل فان كان زجاجا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل وجبت اليه وان كان شيئا
يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على
المكره سواء كان المكره جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه
على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل غالبا وكما قبض المكره الطعام صار قبضه مضافا الى المكره فصار
كأن المكره قبضه بنفسه وقال له كل وقبضه بنفسه صار غاصبا ثم ما اكله لا طعام الضمان
ثم اذا اكله بالاكل وهناك لا يضمن الاكل شيئا لان اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يجب
اكل الطعام المكره لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكل الطعام نفسه
لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم تحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف
ماله فيجب الضمان عليه والثاني الى القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون قاتلا لغيره
كاتلاف النفس والمال فانه يمكن الانسان ان يأخذ رجلا فيلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله
فيجب القصاص على المكره ان كان قتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان
خطأ وجب الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع حرمة لا تنكشف وكانت على
رخصة كالزنا بالمرأة فيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا لا يدخل تحت الاستحقاق
نفقته لانها عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان هذا سبب في فوات المكرمة واما
اذا كانت منكوحة الغير يكون ولد الفراش فلا يكون زنا كما قلنا الاصل ان ينسب الولد
الى من خلق من مائه وتجب النفقة عليه لانه جزؤه فكونها كالابا نظرا الى الاصل وقد ينفي صاحب
الفراش مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيفضي الى اهلاكه فيقيد الزنا بالمرأة اراد به زنا
الرجل بالمرأة لان زنا المرأة يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا رخص
لها في ذلك لانه لا بأس في التمكين مع القتل الذي هو الملجأ من الترخص في جانب الرجال
نسب ولد زنا لا ينقطع وهذا اسقط الاثم عن الحد فهنا وقتل المسلم فان حرمته لا تنكشف
لانه دليل الرخصة حرمة اتلاف النفس او العصو والمكره والمكره عليه وان اشتركا في القتل
لان القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وحرمة الاتلاف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره
لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه التعارض بينهما
في استحقاق الصيانة فاذا قتله فكأنه قتله بلا اكراه فيجب وحرمة تحمل السقوط

اصلا

اصلا يعني ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلالا كالاستعمال الاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير
فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بانتفاء حالة الاختيار الاضطرار قال الله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد و
الحبس لا ترتفع الحرمة عن هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء
كلمة الكفر فانه فسيح لانه وجد منه غير ناقلة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لان تسقط
باذن صاحبه بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول مال
الغير فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كان مالا
جائزا ان يفعل ذلك لان حرمة التلف فوق حرمة المال فجاز ان يحمل
المال وقاية للنفس فاذا استوفيت فيه فمنه لبقاء عصمته
وهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث
والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون
ماذونا لنفسه لاعزاز دين الله وقاية
حتى الشرح ٥ والحمد لله رب
العالمين وصلواته على
سيد الانبياء
والمرسلين

وافق الفراغ من هذه النسخة المباركة يوم الاثنين خامس عشر شعبان المعظم من سنة ست وستين

الحمد لله رب العالمين ٥ والصلوة والسلام على سيد المرسلين ٥ وعلى آله وصحبه اجمعين
اتفق الفراغ من اقراء جميع المنار المحمود مع مطالعة هذا الشرح وتعليق ما
تيسر على هو امسه على حسب الطاقة في اواخر شعبان المكرم من عام ثلث
وثمانين وتسعمائة بمسجد الشريف النبوي على يد افقر عباد الله الصمد
الى عفو ربه وغفرانه الفقير جعفر بن حسين الحسيني السمرقندي الحنفي جعله الله
تعالى من العلماء العاملين ٥ ومتعه بحوض سيد المرسلين ٥ آمين